الجمهوريـة الجزائريـة الديمقراطيـة الشعبيـة

وزارة التعليـم العالـي والبحـث العلمـي

جامعة 8 ماي 1945 قالمــة



كليـة: العلوم الإنسانية والإجتماعيـة

قسم: الفلسفة

أطروحـة

لنيل شهـادة الدكتـوراه في الطور الثالث

الميدان: العلوم الإجتماعية الشعبـة: فلسفة

الاختصاص: فلسفة عامة

من إعداد:

مسيكة خولة

بعنـوان

فلسفة الدين وعودة المقدس عند مارتن هيدغر

بتاريخ: أمام لجنة المناقشة المكونة من:

الاسم واللقب		الرتبة	
السيد	أ.د. مراجي رابح..........................	بجامعة قالمة	مشرفا
السيد	د.عبد الغاني بن علي..................	بجامعة قسنطينية	ممتحنا
السيد	أ.د بن سباع محمد......................	بجامعة قسنطينة	ممتحنا
السيد	د. كحول سعودي.........................	بجامعة قالمة	ممتحنا
السيد	د. يوقليع علي............................	بجامعة قسنطنة	ممتحنا
السيد	د. بلواهم عبد الحليم....................	بجامعة قالمة	رئيسا

السنة الجامعية: 2021/2020


بسم الله الرحمن الرحيم



إهداء

إلى الإنسان الذي علمني كيف يكون الصبر
طريقا للنجاح.....السند والقدوة...والدي
الحبيب أطال الله في عمره
إلى من رضاها غايتي
وطموحي........فأعطتني الكثير ولم تنتظر
الشكر....إلى باعثة العزم
والإرادة......صاحبة البصمة الصادقة في
حياتي...والدتي الحبيبة أطال الله في عمرها.
إلى زوجي رفيق دربي سامي...وفقه الله.
إلى شقيقتي الغالية سامية، وكل أشقائي
سليم، رضا، وليد وخالد
إلى ابني رسيم والغالي يحيى ورحيل...
أهدي هذا العمل.

م.خولة

شكر وتقدير

رَبِّي أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَى وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحاً تَرْضَاهُ وَأَدْخِلْنِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ الصَّالِحِينَ.

أتقدم بجزيل شكري وعظيم امتنانني إلى

الأستاذ الدكتور "مراجي رابح"

على المجهودات التي بذلها معي لإخراج هذا

العمل على ما هو عليه.

كما نتقدم بشكرنا إلى كل من ساعدنا

لإتمام هذا العمل من قريب أو من بعيد

م.خولة

مقدمة

مقدمة:

بعد أن استقر في أفق الفلسفة الحديثة التهميش التام للدين، أخذت الفلسفة المعاصرة ترتسم ملامح البحث عن الإله وعودة المقدس، وهو الحال مع الفيلسوف الألماني **مارتن هيدغر Martin heidegger** (1889-1976) وما رافق فلسفته من كثافة جدلية جعلته ملحدا منكرا للدين تارة، ومؤمنا باحثا عن الإله ومشرعا لعودة المقدس تارة أخرى، حيث كان مقاله الصادر سنة (1976) الموسوم "بإله واحد بإمكانه إنقاذنا" موجة فاترة في براديغم التفكير حول ميدان الدين فقد بلور أسئلة غير مسبوقة عن مقدس جديد لا يحتاج في قوامه لأي صبغة دينية، هذا الحدث الفلسفي المثير جعله علامة فارقة على تغيير جذري في معنى الألوهية في أفق الثقافة المعاصرة، بمقتضى هذا كان النفاذ إلى المقاربة الدينية داخل نصوص هيدغر شبه مستعصي لاسيَما وأنَ باب حديثه عن المقدس وكل فكره تشكل في ضوء بحثه في مسألة الوجود، هذا الأخير هو الذي حرَك مشروع فكره ورسم آفاقه وعيًن حدوده وأبعاده.

إنَ تطور الفكر الهيدغري على امتداد مراحله وتنوع موارده ومصادره مرتبط بخيط ناظم يحيل في كل مرة إلى "فكر الوجود"، فعلى الرغم من أنَ كلمة الوجود تداولت عند الكثير من الفلاسفة إلاَ أنَ المقام تغير مع هيدغر فتناوله لهذا الموضوع إنَما ينم عن تحول دلالي ونظري حيث يفترض أنَ الوجود لا يمكن تصوره كأوضح ما يكون إلاَ إنطلاقا من أنطولوجيا وجودية غايتها العودة بالإنسان إلى وجوده الأصيل بعد أزمة الاغتراب واستشكال المعنى وسيطرة الفكر المادي، هذه التحولات التي فرضتها هيمنة العلوم التقنية في الأزمنة الحديثة أدَت إلى تأزم وجود الكائن وضياعه وسط الغوغاء بلغة هيدغرية، ليكون البحث عن الوجود بمعناه العميق داخل نصوص هيدغر هو بحث عن المنقذ والمخلص الروحي للكائن من وضعه المأزوم، هذه المهمة لا يستطيع إنجازها إلاَ "الإله" وذلك يتأتى حين نتكشف على الوجود الحقيقي.

يبدو أنَ التجربة الدينية التي تهيكلت من خلال المساءلة الأنطولوجية والرهانات الفلسفية التي حرَكت كل طور منها مبهمة داخل متن المقاربة الهيدغرية لذلك سنرسم حدود مسألة المقدس بمساعدة هيدغر أو بوحي منه عن طريق المفاهيم التي أثارها فمقولات من قبيل "الإله، المقدس، والروحي العودة للإنسان..." تدَل على أنَه يحاول رسم خطاطة عامة في مبحث فلسفة الدين –وعلى تباين الطرح بينه وبين المتدينين بإعتبار الدين المنوال العميق لكل الأديان عامة فطبيعة الدور المفهومي

الذي يؤديه براديغم الدين لا يتغير–، يتميز طرحه بخصيصة البحث عن ولادة يقظة روحية جديدة أساسها مقدس جديد يتميز بإله "غير ديني" يكون هو مخلص ومنقذ الإنسان المعاصر ليكون التفكير في الإله أو المقدس إنَما هو نابع من صميم تجربة "الخلاص" التي سعى لتحقيقها.

وعليه، أخذ يبلور ملامح الإله الجديد بوصفه أفقا للنقاش الروحي ليس كموقف لاهوتي تقليدي بل كموقف جديد لوجود الإنسان وماهيته، وانطلق تحديدا من نقد مرتكزات المشروع الحداثي وتقويض أساسه الميتافيزيقي لتشخيص الأزمة الروحية التي كابدها إنسان هذا العصر من خلال البحث عن معنى الوجود بعد تفشي العدمية من أجل تحقيق الوجود الأصيل، ولا نجانب الصواب إذا اعتبرنا أنَ هذا البحث هو بحث ديني لاهوتي فهيدغر يحضر لعودة المقدس ومن ثمَ عودة الإله الأخير المنوط بإنقاذ وجود الإنسان، ومنه مبرر تسمية بحثنا "**بفلسفة الدين وعودة المقدس عند مارتن هيدغر**" وتكمن أهمية هذا الموضوع في أننَا نحاول ارتسام ملامح الطريق إلى إله هيدغر من خلال أن نلقي الضوء على جانب غير مُستهلك من فلسفتة وهو على وجه التحديد قراءته للدين من منظور وجودي، هذا الوجود الذي أصبح مؤشكلا أمام رهانات القرن الواحد والعشرين، وأن نحيط بتجربة هيدغر الدينية في نبوءته بعودة المقدس وبحثه عن الإله، هذا ما يدفعنا إلى طرح الإشكالية التالية:

بأي معنى استدعى هيدغر "المقدس" كنموذج حر وغير ديني من خلال فكر الوجود كوسيط لتحقيق الخلاص وتحديد مصير وجود الإنسان؟.

وتتدرج ضمنها المشكلات الفرعية التالية:

- كيف نظَر هيدغر لعودة الدين من خلال فلسفة الوجود؟.
- ما تفسير انسداد أفق الدين في الأزمنة الحديثة؟.
- كيف شخص هيدغر الأزمة التي وقع فيها الإنسان؟.
- كيف يهيء هيدغر لعودة المقدس ثم عودة الإله المنقذ؟.

واقتضت طبيعة البحث أن يكون وفق الخطة التالية: مقدمة وأربع فصول وخاتمة، ومنه ارتأينا لهذا البحث أن يتمفصل بحسب مواضع الفكر ومواقعه بالنسبة إلى هيدغر، فهو بحث كرنولوجي عن مسألة الوجود وفلسفة الدين في مسار الفكر الفلسفي (الفصل الأول)، انقاذ للوجود من النسيان وإحياء للدين في أفق نصوص هيدغر(الفصل الثاني)، استشكال لأزمة الكائن في عهد التقنية (الفصل الثالث)

وأخيرا بحث عن المقدس وتحضير لعودة الإله فهما لمعنى الوجود وتناسبا مع حقيقة مجاورته (الفصل الرابع).

وبشكل أكثر تفصيلا، تضمنت المقدمة تعريفا بالموضوع، وأهميته، وإشكاليته الرئيسة، ومشكلاته الفرعية ثم الخطة التي سطَرناها لدراسته، والأسباب التي دفعتنا لاختيار هذا الموضوع، وبعدها المناهج التي وظفناها، ثم الصعوبات التي واجهتنا أثناء مراحل بحثنا، وفي الأخير أشرنا إلى الدراسات السابقة حول مارتن هيدغر.

في الفصل الأوَل عالجنا في المبحث الأوَل التأصيل الجينيالوجي بدءا من التحديد اللَغوي والإصطلاحي لمفهوم الوجود، ثمً التتبع الكرنولوجي لنشأته في الفكر الفلسفي وينتهي هذا التحليل لمسار الوجود إلى القول بأنَ هذا الأخير مطلب إنساني الكل ينشد تحقيقه، والمبحث الثاني خصصناه للمقاربة المفاهيمية لفلسفة الدين وإحراجات هذا المفهوم في الفكر الفلسفي كمشروع ينجز في التاريخ بصورة تدريجية وعبر مراحل وتتداخل في إنجازه العديد من العوامل المختلفة، ليخصص المبحث الأخير للبحث في مفردة المقدس لبناء مفهومه وعودة الفكر الديني إلى المجال الفلسفي.

أمَا الفصل الثاني فسنتطرق في المبحث الأوَل لمفهوم المنهج الفينومينولوجي عند ادموند هوسرل وكيف استخدمه هيدغر، ليتسنى لنا في المبحث الثاني الانتقال إلى فلسفة الوجود لديه وكيفية تأسيسه لأنطولوجيا أساسية عن طريق الفينومينولوجيا، أمَا المبحث الثالث فسيخصص للخلفية التيولوجية (الدينية) لهيدغر وعلاقتها ببحثه في الوجود فبوابة التفكير في التيولوجيا عنده لا يمكن أن يكون بمعزل عن تفكيره في الوجود لأنَه يتداخل ضمنيا مع أفكاره حول مسألة الدين.

وسيكون الفصل الثالث عبارة عن طرح وتحليل تاريخي وإبستمولوجي لسمات الحداثة الغربية وهي الإشكالية الرئيسة لهذا الفصل حيث سنعالج في المبحث الأوَل مميزات العصر الحديث حيث الاحتفاء المطلق بالعقل ثم مكانة الدين في هذا البناء حيث يقتضب أفق الدين داخل الوعي الغربي الحديث ويسير نحو الأفول لتكون التقنية أفق الوجود الجديد، وسنتطرق في المبحث الثاني إلى ماهية التقنية قديما وحديثا ثم ماهيتها في خطاب هيدغر الأنطلوجي لننتهي إلى القرابة التي تشدها إلى الوجود بحثا عن حلول وتفكيك الهيمنات الضاغطة على واقعنا من أجل استعادة الكائن الإنساني ذو الأبعاد الروحية في عصر انتصرت فيه الثقافة التقنية الأداتية على مجمل نواحي الحياة، أمَا المبحث الثالث فسيخصص لأزمة القرن الماضي وما رسخته التقنية من إنهيار وهدم هائل لحضور الإنسان بما

هوحضور قيمي حيث تتمظهر إختراقات التقنية عبر الحروب التي خلَفت تدمير ذاتي رهيب كما تتجلى في استعباد الإنسان واستنزاف ثروات بيئته ما أدًى إلى ضياع الكائن واغترابه.

أمًا "الفصل الرابع" فسيخصص المبحث الأوَل لإشكالية انزياح الإله وتفشي العدمية ثم عودة المقدس عند هيدغر ومفهوم الإله الأخير وكيفية تأسيس الوجود عن طريق بعد القداسة، أمَا المبحث الثاني فسيكون عرضا لبحث هيدغر عن حقيقة الوجود والإله وذلك عن طريق الفن واللَغة، ثم سنتناول في المبحث الثالث المرحلة الأخيرة للبحث الديني عند هيدغر حيث سيتجلى الإله تفكيرا وشعرا.

وأخيرا، خاتمة تمثلت في خلاصة حول فكر هيدغر الديني وجملة من النتائج التي توصلنا إليها وقائمة المصادر والمراجع المعتمدة مع فهرس مصطلحات باللَغة الإنجليزية، وملخص للبحث باللَغة العربية والإنجليزية والفرنسية.

وقد انبنى اختياري لهذا الموضوع على أسباب ذاتية وأخرى موضوعية، تتمثل الذاتية في ميلي لفلسفة **(مارتن هيدغر)** لما لها من أهمية داخل حقل الفلسفة المعاصرة، أمَا الموضوعية فأخص بالتحديد أنَ هذا البحث يتناول موضوعا لم ينل حظه من الدراسة في الفكر الفلسفي العربي المعاصر حسب معلوماتنا، حيث لا توجد دراسة مباشرة مختصة حول إشكالية المقدس عند هيدغر، ومن هنا كان هذا العمل بمثابة قراءة استكشافية لفكر مارتن هيدغر الديني.

ولمعالجة هذه الإشكالية قامت هذه الدراسة في مجملها على المنهج التحليلي حيث قمنا بتحليل الأفكار وتبسيطها من أجل فهم أفكار الفيلسوف ومحاولة إيصالها للقارئ، وكذلك المنهج التاريخي في إطار الانتقال الفكري حول مفاهيم الأنطولوجيا والدين والمقدس عبر تاريخ الفكر الفلسفي، مع إجراء بعض المقارنات مع الفلاسفة الذين تقاطعت معهم أفكار هيدغر كفاتيمو وكانط وموران باستخدام المهنج المقارن، والهدف من ذلك محاولة الإحاطة بمقاربة هيدغر الدينية من كل جوانبها، وأهم المصادر المعتمدة في هذه الدراسة كتب هيدغر الأساسية: الوجود والزمان، التقنية الحقيقة الوجود، منبع الأثر الفني، كتابات أساسية، إنشاد المنادى "قراءة في شعر هولدرين وتراكل".....

وككل بحث علمي أكاديمي فهو لا يخلو من الصعوبات نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر قلة المراجع والدراسات حول مسألة الدين عند هيدغر في الفكر العربي المعاصر، وكذلك صعوبة المصطلح الهيدغري خصوصا أنَ هيدغر يعتبر أنَه لا يجوز ترجمة بعض الكلمات بلغة غير الألمانية حيث أنَها ستفقد معناها ولا أدَل على ذلك من مصطلح "الدازاين" الذي احتفظ به جل المترجمين والذي يعني "الوجود–هناك" وهو من نحت هيدغر الخاص، هذا ما جعل بحثنا صعبا نوعا

ما وعلى الرغم من ذلك فقد ساعدتنا بعض الدراسات التي تناولت الموضوع كدراسة الباحث كرد محمد "الشعر والوجود عند هيدغر" أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه بجامعة وهران، وقد اقتصرت هذه الدراسة جانب انفتاح الوجود على الشعر عند هيدغر، وهي دراسة تختص بالجانب الابستيمي في حين أنَ بحثنا يتطرق لجانب مغاير تماما من فلسفة هيدغر وهو "عودة المقدس" وفاعلية الشعر فيه.

الفصل الأَول:

الوجود ومسار الدين في الفكر الفلسفي.

تمهيد.

المبحث الأَول: مفهوم الوجود وبراديغماته.

المبحث الثاني: فلسفة الدين، المفهوم، المسار والتجليات.

المبحث الثالث: المقدس وعودة الديني. "مقاربة في بناء المفهوم والتصور

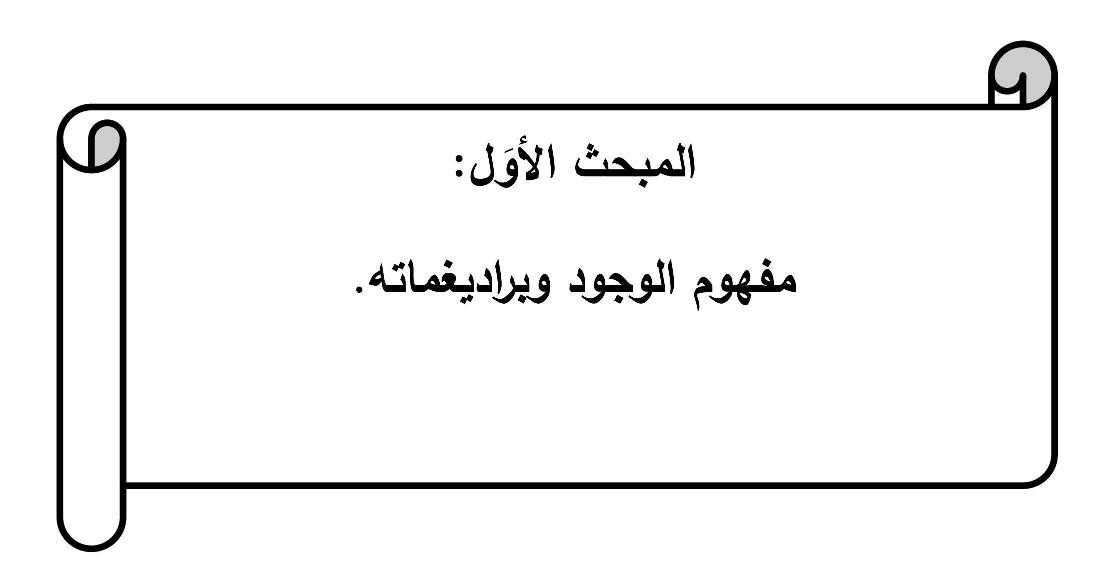
نتائج الفصل.

تمهيد:

أخذ الفلاسفة منذ بداية الفكر يبلورون ملامح المصطلحات الفلسفية بوصفها أفقا رئيسا في النقاش الفلسفي، فالفلسفة هي صنع المفاهيم بعبارة دولوزية، ولكل، طرحه الخاص، فلم يقف المصطلح عند تقليد فلسفي واحد ولا عند طرح واحد، بل هو خط من التسآل ورثَ التعددية والتشعب، وفي ظل هذا التعدد أضحى من الصعب القبض على معنى نهائي لأي مصطلح فلسفي، ولعَل مفهومي الوجود وفلسفة الدين–الأنطولوجيا والتيولوجيا– من أكثر المصطلحات حاجة إلى الإثارة والمدارسة والفهم ومن ثم التجسيد، بهذا توجدان في صلب الاهتمامات الفكرية للعديد من الباحثين والأكاديميين منذ عدة عقود، ولا ريب أنَ البحث في سؤال الوجود إشكالية الفلسفة المعاصرة بامتياز، وبالإمكان تبرير هذه المركزية بأزمة الاغتراب واستشكال الوجود التي شملت العصر الراهن وما حفل به من تحولات أدَت إلى التباس مفهوم الكائن.

انطلاقا من هذه الرؤية التي تمثل أطروحة هذا العمل سيكون هذا الفصل مقاربة في بناء المفاهيم والتصورات نظرا لأن الضرورة المنهجية تقتضي الوقوف عند مختلف المصطلحات الأساسية لهذا البحث وتتبع دلالاتها عبر مسارها التاريخي، فتاريخ المفهوم جزء لا يتجزأ من دلالته العميقة، لذلك سنحاول الإجابة على الأسئلة التالية:

- ما مفهوم مصطلح الوجود وبراديغماته عبر تاريخ الفكر الفلسفي؟.
- ما هي دلالات فلسفة الدين؟.
- ما مدلول المقدس، وفيما تتمثل مآلاته في الفكر الغربي المعاصر؟.


المبحث الأَوَل:
مفهوم الوجود وبراديغماته.

1-الوجود" مقاربة مفاهيمية":

أ-في تكوينه اللغوي الإشتقاقي:

على منوال الكليات المفهومية المجردة كمفاهيم الحقيقة، الأخلاق، القيم...، يعتبر مفهوم الوجود مفهوم عائم لا يقبل التحديد ولا ينصاع للاختزال لأنَه ليس مقترنا بحقل معرفي بعينه وإنما متشعب التخصصات حمَال لدلالات مختلفة، فمن الأنطولوجيا كبحث علمي عن المادة المسؤولة عن االوجود إلى الأنطولوجيا الباحثة عن العلة والأصل الروحي للخلق (موضوع للميتافيزيقا)، وصولا إلى تمثل الوجود كمنطق صوري لوجود الكائنات وهو موضوع علم المنطق.....إلى آخره من الحقول المعرفية الأخرى ونظرا لهذا التشعب المفاهيمي لا يزال هذا المصطلح يستفز بحضوره وملفوظه أنظمة العقل المعاصر وبالتالي تستدعي الضرورة تفكيك مفردة الوجود بوصفه لحظة تحتاج إلى الرصد في محاولة للقبض على تعريف نهائي له قبل الخوض في مفهوم هذا المصطلح ضمن متن فلسفة (هيدغر*)، وعليه يتعين ضبط مصطلح الوجود من الناحية الاشتقاقية اللغوية والاصطلاحية من أجل الانتقال إلى كرونولوجيا نشأته فلسفيا.

يشتق لفظ الوجود Existence من المصطلح اللاتيني (Esse) بمعنى (Eter)، والوجود في اللاتينية ضده العدم أو اللاوجود[1]، والوجود في اللَسان العربي من مصدر وجد أو كان فيكون معناه الوجود الحقيقي أو الواقعي، وقد يراد به معنى أعم من ذلك فيطلق على وجود الشيء في

*مارتن هيدغر، فيلسوف ألماني ولد في ألمانيا في بادن في 1889/09/26 وتوفي في فرايبورغ في 01/26/ 1976 يعتبر من أهم فلاسفة القرن العشرين، عمل أستاذا في جامعة ماربورغ ثم في جامعة فرايبورغ حيث خلف هوسرل بعد أن كان مساعده، وقد تولى عمادة هذه الجامعة عام 1933، ثم استقال من عمله في العام التالي لاختلافه مع السياسة الثقافية للوطنيين الاشتراكيين، يعتبر هيدغر "مفكر الوجود" ، جاء من الفينومينولوجيا الهوسرلية واستخدم منهجها، ولكنه وطبقه على سؤاله الأوحد: ما الوجود؟، بدأ مشروع هيدغر مع نشره، في عام 1927 "الوجود والزمان"، ثم نشر سلسلة من المؤلفات: "مدخل إلى الميتافيزيقا 1953، ما الذي نسمسه تفكيرا 1945، مبدأ العلة 1959، نيتشه 1961، وتندرج في هذه المرحلة أيضا الدروس التي أعطاها عن كانط وشيلينغ. انظر: جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة (الفلاسفة، المتكلمون المتصوفون، اللاهوتيون)، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط3، 2006، ص 694.

[1] Jaqueline russ , dictionnaire de philosophie, bordas ,paris, 1991, p98.

ذاته وينقسم إلى وجود خارجي ووجود ذهني فالوجود الخارجي عبارة عن كون الشيء في الأعيان وهو الوجود المادي والوجود الذهني عبارة عن كون الشيء في الأذهان وهو الوجود العقلي[1].

وهو بديهي لا يحتاج إلى تعريف، ويعرف تعريفنا يفيد فهمه من ذلك اللفظ لا تصوره في نفسه مثال ذلك تعريفه بالكون أو الثبوت أو التحقق أو الشيئية أو بما ينقسم به الشيء إلى فاعل ومنفعل، وإلى حادث وقديم أو بما يصح أن يعلم به الشيء ويخبر عنه يشير الوجود إلى كون الشيء حاصلا في التجربة إمَا حصولا فعليا فيكون موضوع إدراك حسي أو وجداني[2].

ويتداخل معنى الوجود مع عدة مصطلحات مساوقة له في المعنى وتستخدم بنفس دلالته من قبيل: الكينونة، الإنية ، الموجود، الفارق بين الكينونة والوجود، هو أن اللفظ الأول يفيد معنى الخروج إلى الكون عند الولادة في ذات حية لديها قابلية التفاعل مع هذا الكون وقدراته فإذا بدأ التفاعل بصورة أو بأخرى بدأ الوجود، وهو من ثم لا بد أن يستمر وقد تتصرف الكينونة فضلا عن ذلك إلى القوة الذاتية الكاملة التي فاض عنها الوجود أي المطلق، وهذا الوجود المطلق يشمل وجود الصورة أو الماهية، أي الوجود الذي لا يتفاعل مع غيره ولا تسري عليه أوضاع الإحالة المتبادلة بينه وبين الغير، كما يشمل –من جانب آخر– الوجود المتفاعل في استمرار مع كل شيء[3].

أمَا بالنسبة للفرق بين الانية والوجود فهو فارق ما بين المبدأ وتطبيقه، فالانية في الاصطلاح العربي بمعنى الذات أو المبدأ الفردي الذي تتميز به ذات معينة عن غيرها من الذوات، فكأنها تفيد معنى تحقيق الوجود في مرتبة ذاتة، أو بمعنى أوضح تدل على شخصية الفرد بعد ما تفاعل مع الوجود محققا ذاته على نمط أو آخر[4].

ب-في تكوينه الاصطلاحي:

اصطلاح علم الوجود "الأنطولوجيا"، مرادف لفلسفة الوجود وهو أحد بحوث الفلسفة الرئيسة الثلاث وموضوعه البحث في الوجود الإنساني وتوضيح الأسباب والعوامل المؤثرة فيه[5]، ويفيد معنى

[1] جميل صليبا، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والانجليزية واللاتينية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1981، ص 557.

[2] المرجع نفسه، ص 558.

[3] محمد سعيد العشماوي، تاريخ الوجودية في الفكر البشري، الدار القومية للطباعة والنشر، 2007، ص 13.

[4] المرجع نفسه، ص 13.

[5] جميل صليبا، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والانجليزية واللاتينية ، ص 562.

الحضور فيقال أن فلانا موجود بمعنى أنَه حاضر، وهذا اللفظ –في باب المتناقضات– لفظ الغياب[1]، ويدل الوجود في الملفوظ العربي على معنى الحضور أو الوجود الفيزيقي للكائن.

ويحيل اللَفظ في معناه الاصطلاحي إلى معنى آخر هو العالم أو الكون، فأصبح لفظ الوجود رمزا للكون بكل ما فيه، باعتبار أنَ الكون يفيد دائما وفي أي مفهوم معنى الحضور أي المثول وعدم الغياب عن البصر، ثم نقل اللفظ إلى الفرد فلم يعد مقصورا على الكون، ولعل مرد ذلك أنَ الإنسان كان دائما في الفكر البشري رمزا للكون ودليلا على قيامه، ومن جانب آخر فإن المثول وعدم الغياب ينصرفان بادئ ذي بدء إلى الفرد حين يراد إثبات حضوره ومن ثم يقال أنَه موجود[2].

وعلى هذا، يعبر لفظ الوجود في اللَسان العربي عن الحضور الإنساني في هذا الكون ولا ريب أنَ هذه الدلالة تحيل إلى العلاقة بين الفرد والعالم، فوجود الفرد يعني وجوده في العالم، ووجود الكون يعني وجود الإنسان الذي يعقله.

يستفاد من هذا التحليل أنَ الوجود هو الحضور والفعالية في الوجود بمعنى فيزيقي، بذلك يكون علم الوجود أو الأنطولوجيا (Ontologie) هو العلم الذي يحدد العلاقة بين الماهية والوجود من خلال البحث في الوجود في ذاته مستقلا عن أحواله وظواهره، هذا العلم قد يقتصر على الوجود المحض، أو يشمل طبيعة الكائن.

ويشمل النظر في الوجود بإطلاق مجرد من كل تعيَن أو تحديد وهو عند أرسطو علم الموجود بما هو موجود، وبهذا سمي بمبحث الميتافيزيقا العام[3]، فالأنطولوجيا إذن فرع من الميتافيزيقا، تشتمل على قضايا من قبيل طبيعة الوجود والبنية التصنيفية للواقع، كون الأشياء الموجودة تنتمي إلى تصنيفات مختلفة، ولمصطلح الأنطولوجيا استخدامات خاصة في الفلسفة فيستخدم للإشارة إلى فئة من الأشياء يسلم بوجودها من قبيل نظرية أو نسق فكري بعينه، بهذا المعنى نتحدث عن "المذهب الأنطولوجي" الخاص بالنظرية، أو نقول إن نسقا ميتافيزيقيا ما يحتاز على أنطولوجيا كذا " مثال أنطولوجيا الوقائع، أو الجواهر المادية"[4].

---

[1] محمد سعيد العشماوي، تاريخ الوجودية في الفكر البشري، ص 13.

[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3] ابراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1983، ص 66.

[4] تد هوندرتش، دليل اكسفورد للفلسفة، تر/ نجيب الحصادي، ج1، ليبيا، ص 118.

والوجودية بالمعنى الفلسفي العام إبراز قيمة الوجود الفردي وهي مذهب كير كيغارد وياسبرز وغيرهم، ولهذا المذهب خصائص عامة منها القول بوجوب الرجوع إلى الوجود الواقعي، والوجودية بالمعنى الخاص هي المذهب الذي عرضه سارتر في كتابه الوجود والعدم بواسطة مسرحياته ورواياته وخلاصة المذهب هو قول سارتر إن الوجود متقدم على الماهية وأن الإنسان مطلق الحرية في الاختيار يصنع نفسه بنفسه[1].

إنَ الوجودية بالمعنى العام هي كل بحث يتناول بالشرح والتأصيل وجود الفرد، وهي بالنسبة الخاصة تطلق على الفلسفة الحديثة التي اتهمت بماهية الإنسان نفسه دون الفكر والأشياء. لذلك على ذلك يجب أن تقوم أي أنطولوجيا على العناصر التالية:

1.أنَ كل فرد من أفراد الإنسان له أن يتصرف كأنَه الموجود الوحيد لأن الصدفة هي من ألقت به إلى هذا الوجود وتركته وحيدا لا شيء معه إلا حريته وإرادته فهي الحد التام لحقيقته والمعيار الوحيد لقيمته.

2.على كل إنسان أن يتحرر وأن يعيد النظر في المجتمع الإنساني الذي يعيش فيه ولا يلتزم بشيء لأنه مطلق الحرية في الاختيار.

3.أن وجود الإنسان في هذه الحياة يرادف اليأس والخوف والقلق والعبث، لأن العالم وجد لا علم ولا بحكمة، ولا قانون إلا قانونه أنه لا يستطيع إلا أن يوجد.

4.الوجودية ليست فلسفة وإنما هي منهج خاص ومحدد لنشاط الإنسان الفرد وتصرفاته ويتضح ذلك في أن بعض ممن بحثوا في مسألة الوجود يأبى أن يقال له فيلسوف[2].

2-في التتبع الكرونولوجي لبراديغمات الوجود:

أ-الخطاب التقليدي الأوَل:

إنَ مفهوم الأنطولوجيا يقع في قلب الصراعات الفلسفية الهادفة دون أن يتعلق بمرحلة تاريخية أو ابستيمية بعينها، لذلك يسلم مارتن هيدغر بأن السؤال عن الوجود له جذوره في صلب الأنطولوجيا القديمة نفسها، فالبحث الأنطولوجي قديم قدم الفكر الفلسفي ولاشك أن سؤال الوجود من بين الأسئلة الأولى التي طرحها الإنسان.

[1]جميل صليبا، الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والانجليزية واللاتينية، ص 565.

[2] محمد جواد مغنية، مذاهب فلسفية وقاموس مصطلحات، دار مكتبة الهلال، بيروت، 2002، ص 148.

وبالعودة إلى خطابات الأنطولوجيا يمكننا أن نحصي نسقين حيث أن النسقية هي السمة الأساسية لأي فلسفة ابتداء من أفلاطون (platon)، خطاب تقليدي يُعنى بالأنطولوجيا الخارجية كالبحث في أصل الوجود ومقوماته انطلاقا من المعطيات الخارجية للوجود، أي فلسفة وجودية تبحث عن فهم الوجود بواسطة المحمولات أو التصورات العامة أو الماهيات المشتركة بحيث تختفي خصوصية الموجود الشخصي، أمَا الخطاب الثاني فهو الخطاب الحداثي الذي ينتصر للبحث في الوجود الإنساني وينتصر إلى كون الذات والعقل البشري أساس ومنطلق لكل وجود.

إنَ البحث، الذي تأسس عليه "علم الوجود –الأنطولوجيا–" في أول تجسيد تأملي– تحليلي له ينطلق من الأسئلة الوجودية الكبرى، وهذا هو عين الخطاب التقليدي(خطاب الفلاسفة الأوائل في فجر اليونان) وذلك يعني كل أنطولوجيا ترجع الوجود لمعطيات خارج الذات الإنسانية، أي قد تُستمد من الطبيعة أو القوى الغيبة الميتافيزيقية.

في أفق هذه الإشكالية تشكل السؤال غير المسبوق "ما هو الوجود؟*" في رحاب براديغمات الفلسفة اليونانية، غير أنَ هذا التساؤل حول الوجود ليس سؤالا في المعرفة بحصر المعنى، بل سؤال مؤسس لنوع جديد من التناول الجذري لمسائل الوجود بصفة عامة في أفق الفكر البشري، فنجد هذا المصطلح عند اليونان قبل سقراط بمعنى الوجود المادي، القائم في ذاته، والممتلئ والكامل، أو كموضوع يتصف بالأزلية والسكون، وأثارت هذه الفكرة عن الوجود طائفة من الأفكار المعارضة مثل التغير والحركة والعدم والخلاء واللامتناهي[1].

وعلى كثرة تداول مفهوم "الوجود" في نصوص الفلاسفة الكبار يترنح الفكر اليوناني بين قطبين في تفسير الوجود، "التغير والثبات"، ويمكننا أن نميز كل من هيراقليطس وبارمينيدس على سبيل التمثيل لا الحصر، فإذا سلمنا بأن الوجود هو تغير دائم[2] –كما افتتح هيراقليطس بحثه الأنطولوجي– وهذا التغير هو حركة تتصارع فيها الأضداد فسننتهي إلى أنَ هوية الوجود تتحقق في الاختلاف، كذلك تصور هيراقليطس الوجود على أنه "كل" وفقا للقراءة الهيدغيرية[3] هذا الكل،

---

*نحن هنا نقر بالمعجزة اليونانية.

[1] صفاء عبد السلام جعفر، الوجود الحقيقي عند مارتن هيدغر، منشأة المعارف، الإسكندرية، ص 2000، ص 28.

[2] إبراهيم أحمد، أنطولوجيا اللغة عند مارتن هيدغر، ط1، الدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر، 2008، ص35.

[3] جمال محمد أحمد سليمان، إيمانويل كانط " أنطولوجيا الوجود"، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2009، ص 290.

والذي يمكن أن يفهم أيضا بمعنى الطبيعة، يعشق التحجب والاختفاء[1] ليصبح صراع الأضداد هنا ليس مجرد صراع عشوائي يهدف إلى الإبادة، بل صراع يعكس في جوهره التناغم والانسجام في الكون، ومن ثم يصبح التناغم المتحجب خلف الظاهر أكثر جوهرية وعمقا من التوافق الظاهري، وخلف التناغم االمتحجب يتحجب الوجود الذي يأبى أن يوجد، فالوجود المحض لا يتعين أبدا ولا يوجد، وكل ما يحضر ويأتي ويظهر ويغيب ليس إلاَ الموجود[2].

ما يحرك هيراقليطس هو حدسٌ مفاده أنَ الوجود لا يتعين، يظهر ويختفي، يجيء ويذهب في أفق الوجود، فلا نمسك منه إلا تجلياته الموجودية في حين يبقى الوجود الحقيقي متحجبا ووجه الصعوبة هنا أن المماهاة بين "الوجود والتغير" تؤكد أن معايير التغيير والتبديل تطال كل شيء، هذا يجعل مفهوم الوجود في فرار دائم، فهل حقا ما يشكل ماهية الوجود الحقة هو صيرورة التغير والتحوُل المعقولة، أم ثمة نوعا ما من الثبات[3]؟.

في هذا السياق يذهب بارمينيدس إلى اعتبار أنَ كل تغير تناقض وأنَ الوجود هو وحده الحقيقي وأن الوجود موجود فرغم أننا نلاحظ التغير والتبدل للأشياء بل وحتى اختفاء أشياء وظهور أشياء أخرى نلمح وجودا ثابتا، وبناء على الإيمان بثبات الوجود ووحدته بمقتضى الطرح البارمينيدي فالوجود أول وآخر وظاهر وباطن، فلا شيء يسبقه ولا شيء يأتي بعده ولا هو حادث ولا قديم وعلى هذا فهو كل واحد متصل لا نهائي كامل وطريق معرفته هو التفكير[4].

بهذا المعنى يكون الوجود متماهي مع الوحدة والكلية، النظام والاطراد فلا يزيد ولا ينقص ولا يتبدل أبدا، وللتعاطي مع هذه الماهية المطلقة يعتبر الفكر السبيل الأمثل لمعرفته ليتماهى مع مطلقيته، وينسجم مع ثباته، وقد أدى هذا إلى تناحرات جذرية بين هذين الاتجاهين(التغير والثبات[*])

---

[1]جمال محمد أحمد سليمان، إيمانويل كانط " أنطولوجيا الوجود"، ص290.

[2]المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3]المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[4]المرجع نفسه، ص 293.

[*]الحال أنَ سجال التغير والثبات في الكون انتقل للعلم فحاول هذا الأخير ما حاولته الفلسفة من هروب يفر به من مذهب التغير الدائم بأن يلتمس قاعدة ثابتة وسط الظواهر المتغيرة، والظاهر أن الكيمياء قد أشبعت هذه الرغبة عند الإنسان، إذ وجد أن النار التي تفني لا تفعل في الحقيقة أكثر من تحويل المادة من صورة إلى صورة، فالعناصر يعاد تركيبها على صورة جديدة لكن كل ذرة مما كان موجودا قبل الاحتراق لا تزال موجودة بعد تمام الاحتراق وبناء على ذلك زعم الزاعمون أن الذرات لا يطرأ عليها فناء وأن كل ما يصيب العالم من تغير إن هو إلا إعادة ترتيب العناصر التي لا تفنى وظلت هذه النظرة سائدة حتى كشف عن فاعلية الإشعاع وما يترتب عليها من نتيجة هي أن الذرات يمكن أن يطرأ عليها الانحلال/انظر: برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، تر/ زكي نجيب محمودالهيئة المصرية العامة للكتاب، 2010، ص 95.

فقد أضحى اعتبار التغير أمرا غير مقبول عند بارمينيدس، وكذلك فإن القول بالثبات المطلق يبدو أيضا غير مقبول، فالواقع أن الكون أو الوجود يحوي الاثنين معا، فهناك ما هو متغير وهناك ماهو ثابت.

يتحول البحث في الوجود مع الفلسفة السقراطية ويبدو أنَ تطورا هائلا قد أصاب مباحث الفلسفة مع سقراط*، حيث أبعدها هذا الأخير عن نطاق التفسير الميتافيزيقي، ووضعها في أفق آخر على نحو لا رجعة فيه، فلم يعد البحث في علة الوجود الفيزيقيه أو جوهره الروحي أمرا جديرا بالثناء الفلسفي، بل أكثر من ذلك فلقد كف مفهوم "الوجود" عن جذب الفلاسفة إلى بناء نظرية فلسفية في الأنطولوجيا، وتحوَل إلى بحث شامل تتداخل معه المباحث الفلسفية الأخرى– المعرفة والقيم–.

حوَل سقراط البحث نحو الجانب الخلقي ورأى ضرورة إثبات بعض الحقائق أسماها بالماهيات كالفضيلة والخير والعدالة فلم يعد الوجود عنده موجودا قائما في ذاته نبحث عن صفاته ومحمولاته ولكن تلك المحمولات هي الوجود الحقيقي عند سقراط وهكذا ارتبط عنده الوجود بالمعاني أو الماهيات.[1]

أمَا أفلاطون فنجد صدى تلك الاتجاهات كلها في مذهبه فقد أخذ عن بارمينيدس فكرة الوجود في ثباته وسكونه وعن هيراقليطس التغير والحركة وعن سقراط فكرة المعاني أو الماهيات، وأصبح الوجود الثابت الأزلي عند بارمينيدس هو عالم المثل عند أفلاطون وبقي عالم الحس وحده عالم التغير بمعناه عند هيراقليطس[2]، لذلك الوجود ما هو إلا نتاج فعل الوعي وبذلك فهو يؤلف بين كل من بارمينيدس وهيراقليطس إذ يؤكد على أنَ الجزئي هو المتغير أما الكلي فهو ثابت[3].

يتعين من هذا، أنَ الفهم الحقيقي للوجود يتمثل في الفهم الذي يجمع بين الثبات والتغير فالحقائق الثابتة موجودة في عالم المثل وهو العالم الخالد والكامل، الأبدي، أما عالم المتغيرات فهو العالم المحسوس الناقص، الفاسد، الفاني والمتغير.

---

*يعتبر سقراط منعطف في مجال البحث الوجودي حيث أعطي تحليلات غير مسبوقة حيث أنه انتقل للبحث في الوجود انطلاقا من الذات ويكون بذلك من أوائل الذين وضعوا أسس الذاتية سقراط لم يصرح بتدشين الذات كمشرع للوجود ، فالذاتية بمعناها وغايتها المنشودة لم تستقم إلا بداية من العصر، ونظرا لذلك صنفناه ضمن الخطاب التقليدي.

[1]صفاء عبد السلام جعفر، الوجود الحقيقي عند مارتن هيدغر، ص 27.

[2]المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3]إبراهيم أحمد، أنطولوجيا اللَغة عند مارتن هيدغر، ص 36.

إنَ المثل بوصفها الوجود تجعل الموجود صالحا ومرئيا وحاضرا أي تجعله موجودا ، يقول أفلاطون "ما يضفي الحقيقة على موضوعات المعرفة ويمنح ملكة المعرفة للمعارف هو مثال الخير، فهو علة العلم والحقيقة، وعلى ذلك ففي حين أن في استطاعتك النظر إليه على أنه موضوع للمعرفة فإنه يحسن بك أن تعده شيئا يتجاوز الحقيقة والمعرفة ويسمو عليهما.[1]" أي أنَ المثل خاصة مثال الخير هو علة وجود الموجود ومن ثم تتداخل الابستمولوجيا مع الأنطولوجيا ويصبح مثال الخير ليس ابستمولوجيا فحسب وإنما هو أيضا بمعنى ما مبدأ أنطولوجي، مبدأ الوجود[2]، سنكتشف مع أفلاطون إذن أن مثال الخير هو مبدأ الوجود كله بما أنه يسمو على الحقيقة والمعرفة وعلى الوجود في حد ذاته.

وإذا ما انتقلنا إلى مفهوم االأنطولوجيا عند أرسطو نجده يعرفه بعبارة "البحث في الوجود بما هو موجود" أي أنَ الوجود يشتق من الموجود، وقد استخدم هذه العبارة للتعبير عن الميتافيزيقا أو الفلسفة الأولى[3]، ويذهب إلى أن مفهوم الوجود هو "الجوهر"[4] أي أنَ الوجود هو عين ما هو الشيء، ماهيته الحقة، وبما به يكون الشيء ويوجد، وهذا المفهوم لا يعبر عن شيء آخر سوى الجوهر، فمتى ما تم إدراك ماهية الشيء أو بالأحرى تصورها، فإن ذلك يعني أنه تم تفسير تلك الظاهرة، ومتى تم هذا الأمر فإن ذلك يعني أنه لا حاجة لطرح مزيد من التسالات حول طبيعة هذا الشيء المادي.

وللوجود حالتين: وجود بالقوة ووجود بالفعل[5]، يمثل الوجود بالقوة المادة أو الهيولى في صورتها الغير منتظمة حيث يتحول ماهو في الهيولى (القوة) إلى الفعل، أي قوة مهيئة لتكوين شيء بالفعل لتتخذ حيزا زمكانيا –بتعبير علمي– في هذا الوجود، ومن هذه العملية تتحصل الموجودات التي تعبر في جوهرها عن الوجود لأنه لا توجد مفارقة بين الصورة والمادة على خلاف ما قال به أفلاطون من اختلاف بين المثال والشيء.

---

[1] أفلاطون، الجمهورية، تر/ فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1985، ص 414.

[2] فريديريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، تر/ إمام عبد الفتاح إمام، ط1، المجلس الأعلى للثقافة، 2002، ص 253.

[3] صفاء عبد السلام جعفر، الوجود الحقيقي عند مارتن هيدغر، ص 27.

[4] إبراهيم أحمد، إشكالية الوجود والتقنية، ط1، الدار العربية للعلوم–ناشرون، بيروت، 2006، ص 30.

[5] المرجع نفسه، ص 30.

ننتهي للقول بأن البحث الأنطولوجي في العصر اليوناني بعبارة أرسطية هو بحث عن علة الوجود ومُحركه، بما يحمله هذا المصطلح –علة– من دلالات مختلفة، وما تضمنه هذا البحث من تفسيرات تراوحت بين علل خارجية مادية وجود، وأخرى ميتافيزيقية غيبية سيعلو صداها مع العصور الوسطى.

مع العصور الوسطى يُتوج التفسير الغيبي أساسا لكل العلوم فلا ريب أن الدين هو مصدر كل بحث ليتخذ مفهوم الأنطولوجيا منحى مغايرا عمَا كان عليه في العصر اليوناني، فنجد أن الفلاسفة المدرسيون أجمعوا على أنَ الوجود مقابل للماهية، لأن الماهية هي الطبيعة المعقولة للشيء، والوجود هو التحقق الفعلي له، فنجد القديس توما الاكويني يربط بين الوجود أو الذات أي الوجود هو وجود الذات[1].

ويرى القديس أغسطين أن مشكلة الوجود كسائر المشكلات ترتبط بالله، وتدور حول مشيئته في خلق هذا الوجود وكيفية العمل وصلته المستمرة به وبالتالي لا وجود للوجود بدون الله إلا أنها ليست منه وعملية الخلق هي خلق من العدم، وبمجرد الكلام تم ذلك وبفعل حر من العدم، والمشيئة الإلهية هي الكفيلة بذلك[2]

مجمل القول أنَ الفلسفة الوسيطية هي فلسفة دينية لم تخرج من الأطر التي سمح بها الدين، بل كانت خادمة ومكملة لتفاسيره إلاَ أنه ومع بداية عصر النهضة، بدأت تتزعزع تلك الأفكار الدوغمائية ذات الطابع اللاهوتي خصوصا بعد تناقضها مع الكثير من معطيات الواقع فقد أصبح الدين محتكرا لخدمة فئة معينة على حساب العقل والعلم ومنه تم التمهيد لثورة فكرية شاملة اجتاحت الفكر الغربي برمته، فبدأت النظرة للوجود تتخذ شكلا مضادا للنظرة اللاهوتية، وتتجه نحو النظرة الفردية للوجود.

ذكرنا آنفا أن الأنطولوجيا خطابان عملنا على تحليل النوع الأول الذي يعنى بالبحث في الوجود الخارجي وتفسيره وفق مقتضيات خارجية لا دخل للذات فيها، لننتقل إلى النوع الثاني وهو **الخطاب الحديث.**

---

[1]إبراهيم أحمد، إشكالية الوجود والتقنية ، ص 37.

[2]المرجع نفسه، ص 31.

ب-الخطاب الحديث:

ينتصر الخطاب الحديث في الأنطولوجيا للبحث في الوجود الإنساني الخاص، ولنفهم ظروف نشأة هذا النمط من الأنطولوجيا يتعين علينا العودة إلى لحظة الحداثة بحدثين متساوقين يتمثل الأول في تهميش الدين والمآلات الغيبة عن الوجود ليكون الحدث الثاني نتيجة منطقية للحدث الأول وهو تعميد الذات والفردانية مكان السلطة الميتافيزيقية كسلطة أولى ومشرع أوحد للوجود.

والحق أنه يمكننا فهم الحدث الأول على أنه التخلص التام من التفسير الميتافيزقي الغيبي للعالم -هذا إذا استطعنا الجزم بأن الوعي الحداثي تملص من كل مخلفات الدين- وبذلك يصير الوجود خاضعا لعمليات موضوعية قابلة للتكميم، ومن ثم لم يعد ينظر إلى العالم كمجال سحري وكموضوع للتعاطف والتأليه كما دأبت نظريات العصور الوسطى بل بات منظورا إليه كعلاقات رياضية.[1]

أمَا الحدث الثاني يختص في أن الحداثة تحمل دلالة اجتماعية تشي بتعميد الفرد كقيمة في ذاته وكإنية مشخصنة، حرة ومستقلة عن المحاضن الاجتماعية التقليدية، كما أنَها في المجال السياسي تجريد للدولة وعزل للحياة الخاصة عن الفضاء العمومي، كما أنها نحلة عقلية وهي فلسفة للذات حيث تضع الذات في عمق الكينونة[2] ومصدرا للمعرفة ولا أدَل على ذلك من الفلسفات الحداثية كديكات من خلال الكوجيتو وليبنتز وهيوم ولوك حيث رفعوا شعار الذاتية مهما اختلفت مشاربهم الفلسفية.

وصاحب هذين الحدثين أفول نظرية الوجود المنوط بالإله التي تميز بها العصر الوسيط في أوروبا، ومنه ظهور الهويات الفردية وتنامي قيم الحرية فقد حملت الحداثة ثورة حرية على كل ما هو سائد وبديهي لتعلي من شأن أنطولوجيا الذات ، ومدى مقاومتها لأشكال التبعية.

ينطلق العصر الحديث في تعميد الذاتية والفكر كمنهج للمعرفة مع صرخة ديكارت (1529-1650) "أنا أفكر إذن أنا موجود"، فقد أحل الكوجيتو كمصدر أول لليقين، والوعي بالأنا

---

[1] محمد الشيكر، هيدغر وسؤال الحداثة، أفريقيا الشرق، المغرب، 2006، ص 14.

[2] المرجع نفسه، ص17.

المفكر هو وعي بالوجود الأول المباشر فالمعرفة أولى بالنسبة للوجود ونحن نلتمس الوجود في ثنايا الفكر، فالأنا حين يفكر ينفتح على الموجودات الأخرى بما لديه من أفكار فطرية، ويعبر ذلك عن الموقف المثالي في مقابل الموقف الواقعي الأرسطي الذي يرى للوجود واقعا مستقلا عن معرفتنا وأفكارنا[1].

لقد أكَد ديكارت الوجود كمبدأ أولي للمعرفة أي في المعرفة الواضحة والمميزة والمباشرة التي تعرف بالوعي، أي وعي الفرد لذاته ولوجوده بأنه غير كامل وهذا لأن الوجود لا يأتي إلا من وجود كامل من أجل الوصول إلى اليقين الحدسي ولقد أكد بذلك أن الوجود هو وجود غير متماسك[2] لأنه يشكل امتدادا لأفكار قبيلية موجودة في العقل.

أمَا كانط (1724-1804) فلقد تأثر بموقف ديكارت الذي واجه الوجود عن طريق المعرفة وليس موضوع الفلسفة عند كانط الوجود بل المعرفة العلمية وليست الأنطولوجيا وإنما الرياضيات ومبادىء الطبيعيات أوثق العلوم جميعا والشروط التي تكونت بمقتضاها هاتان المعرفتان الوثيقتان هي التي تحدد معنى الوجود عنده[3].

يشير كانط في كتابه نقد العقل الخالص إلى مقولتين تتعلقان بالوجود هما الواقع والكينونة حيث يتعلق الواقع بالحكم بوصفه عملية عقلية وأما الكينونة فإن كانط يشير إلى أن ظواهر الطبيعة معطاة وأن الوجود هنا هو وجود ظاهري قابل للمعرفة[4]، وبالرغم من أن فلسفة كانط فلسفة مثالية فإنه يقر في مثاليته المتعالية بوجود فعلي للأشياء لأن الوجود معطى حسي، هنا يخطو نحو الاعتراف بالوجود المستقل للأشياء بوصفه متميزا عن الأنا من جهة وبوصفه في زمان ومكان ما دون إشارة إلى ضرورة أن يكون موضوعا يوجد خارجي، وهنا يبدو وجود الأشياء مستقلا تماما، والأمر الذي لا جدال فيه هو أن الاعتراف بالوجود الفعلي للشيء بمعزل عن الذات أمر ضروري داخل النسق الكانطي لموضوعية المعرفة[5].

---

[1] صفاء عبد السلام جعفر، الوجود الحقيقي عند مارتن هيدغر، ص 29.

[2] ابراهيم أحمد، إشكالية الوجود والتقنية عند مارتن هيدغر، ص 33.

[3] إبراهيم أحمد، أنطولوجيا اللغة عن مارتن هيدغر، ص 38.

[4] المرجع نفسه،الصفحة نفسها.

[5] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

بيد أن حقيقة الشيء ليست في الظهور الفيزيقي والتعين المادي فحسب، فالمادة وحدها لا تشكل الوجود، إذ لو كان الأمر كذلك لما تطلب الأمر أن يقوم كانط بالبحث عن سبيل لتجاوز المعرفة الامبريقية، لهذا نجده يقر صراحة بأنَ الموضوع يتكون من مادة وصورة إذ يعتبر المادة والصورة هذان المفهومان يضعان أساس كل تفكير آخر لأنهما يرتبطان بلا انفصال بكل استخدام للفهم، المادة تعني ما يتعين بشكل عام والصورة هي تحديدهما. ابحثي عن مصادر كانط

يفترض كانط من خلال هذه المقاربة أن معرفة الشيء من حيث هو ظاهرة لا تتحدد في هيئة الشيء أو شكله المادي فحسب، بل تمتد إلى الإطار العقلي الذي يعرف الشيء به من حيث هو ظاهرة، وعلى هذا يبدو من الصعب أن يتحدث المرء عن وجود للأشياء عند كانط من حيث هي ظواهر أي من حيث هي موضوع للمعرفة.

تبعا لذلك تتعين إمكانيات الذات العارفة، فالذات لا بد أن يكون لها دور ما في إدراك هذا الوجود الذي تحاول أن تعرفه أو تتحدث عنه، وحتى تتعايش معه وتستخدمه، كما أنه ليس بالضرورة أن يكون وجود الأشياء موضوعا للإدراك إذ يمكن أن لا يدرك الشيء لأمد طويل مع أنه موجود، لكن إن كان يجب أن يكون موضوعا لمعرفة موضوعية فيجب أن يتضافر الحس والعقل لمعرفته[1].

مقابل هذا الطرح يذهب هيجل (1770-1831) إلى أنَ الوجود هو الفكرة الجدلية الحمالة للمتناقضات، ومفاد هذه الفكرة هو أنها تبدأ من منطلق جدلي هو أنَ الوجود الخالص هو التجرد الخالص والنفي المطلق الذي إذا تأملناه مباشرة يكون العدم، فيتم الانتشار الجدلي على أساس النفي من الوجود إلى العدم، ثم يتحد الوجود والعدم في حد ثالث هو الصيرورة وتستمر الحركة الجدلية من القضية إلى النقيض إلى المركب بينهما حتى نصل إلى الموجود لذاته وهو الفكرة أو الروح المطلق أو الكامل[2].

وبعد هذا التصور نجد هيجل ينتقد كانط حيث يقر بأنه لم يدرك جيدا أهمية البرهان الأنطلوجي ومن المعلوم أن هيجل قد أكد بأن الألوهية تمحي ذاتها لتثبت نفسها وذلك من خلال مجرى التاريخ ومنه توليد الكامل واتحاده مع الواقع وذلك في نهاية المجرى التاريخي وهو يرى بأنَه

---

[1] جمال محمد أحمد سليمان، إيمانويل كانط " أنطولوجيا الوجود"، ص 207.

[2] صفاء عبد السلام، الوجود الحقيقي عند مارتن هيدغر، ص 29.

من الأفضل ألا نقسم أو حتى لا يمكن بتاتا الفصل بين الجواهر والظواهر وبين الله والعالم وبين العقل والواقع وبذلك لا يمكن حتى الفصل بين الوجود والفكرة[1].

وننتهي أسوة بهيجل إلى أنَ الأمور جميعا تسير على قاعدة واحدة، تبدأ بالفرض ثم ظهور النقيض ثم اندماج الفرض ونقيضه في فرض أكمل ثم يظهر نقيضه بعد ذلك وتدور القاعدة، ومؤدى ذلك أن الحياة تبدو على شكل معين وهذا هو الفرض ثم تتكشف معايب ذلك الشكل وهذا هو النقيض ثم تجري الحياة على شكل جديد، وهذا هو اندماج الفرض ونقيضه وهو بذاته فرض آخر تجري عليه ذات السنن وبقاعدة هيجل هذه أصبح من الطبيعي للفكر المجرد أن يخطط مستقبل البشرية كلها إلى ما يشاء له تصوره بالعقل وحده ودون ما اخذ بالاعتبار للحياة أو لما يمكن أن تظهر عليه من شكل غريب لا يذهب التصور إليه أبدا[2].

أمَا الأنطولوجيا كمبحث فلسفي مستقل لم تظهر جليا تحت مسمى الفلسفة الوجودية إلاَ مع الفلاسفة الوجوديين، وقد ظهرت كثورة عنيفة ضد الاتجاهات اللافردية، وكرد فعل ثائر حول هذه الأنساق والأفكار المثالية المحايثة[3]، كالفلسفات التصورية الهيجيلية التي اهتمت بالعقل والتصور، والتقنية الميكانيكية التي حولت الإنسان إلى آلة وسلبت منه الطمأنينة، والاشتراكية الماركسية التي ألغت الفرد في سبيل المجموع، وغيرها من الفلسفات والايديولوجيات التي قيدت الفرد مما كان مخالفا لشروط الوجود الإنساني فأضحت الحضارة الأوروبية المستحدثة بكل ابداعاتها التقنية المسخرة للإنسان، تستعبده وتبعده عن ذاته وحقيقة شخصيته وحوله إلى الإنسان الآلة.

تبلورت هذه الفكرة عند الفلاسفة الوجوديين وعلى رأسهم جون بول سارتر في الفلسفة المعاصرة يقول "إنَ معظم من يستخدمون هذه اللفظة–الوجودية– قد يختلط عليهم الأمر ويستعصي عليهم أن يشرحوا معناها لو طلب إليهم ذلك، والناس قد صارت عندهم" المودة" أن يصفوا هذا الرسام أو ذاك الموسيقي بأنه "وجودي" وهناك من يسمي نفسه وجوديا كهذا الصحفي الذي يوقع في مجلة كلارتييه باسم الوجودي، حتى تفلطحت الكلمة اليوم، ولم يعد لها شكل ولا معنى[4].

---

[1] إبراهيم أحمد، أنطولوجيا اللَغة عند مارتن هيدغر، ص 39.

[2] محمد سعيد العشماوي، تاريخ الوجودية في الفكر البشري، ص 68.

[3] إبراهيم أحمد، إشكالية الوجود والتقنية، ص 35.

[4] جان بول سارتر، الوجودية مذهب إنساني، ط1، تر/عبد المنعم الحفني، مطبعة الدار المصرية، القاهرة، ص 10.

الوجودية فلسفة لا يتقنها إلا المشتغلون بتدريسها، والفلاسفة المعنيون بها، ومع ذلك فهي سهلة، متفائلة يمكن شرحها لكن المسألة قد تتعقد نظرا لأنه توجد هناك فلسفتان للوجودية، وليست فلسفة واحدة يعتنقها صنفان من الوجوديين وليس صنفا واحدا منهم، فهناك الوجوديون المسيحيون، منهم "جابرييل مارسيل" وياسبرز والاثنان مسيحيان كاثوليكيان مخلصان لكاثوليكيتهما، وهناك الوجوديون الملحدون وعلى رأسهم هيدغر* وأنا[1].

والوجودية الملحدة تعلن في وضوح وجلاء أنَ الله غير موجود، والذي يوجد بالمقابل هو الإنسان أو أنَه كما يقول هيدغر الواقع الإنساني، بمعنى أن وجوده كان سابقا على ماهيته. ونعني عندما نقول أن الوجود سابق على الماهية، أن الإنسان يوجد أولا، ثم يتعرف على نفسه ويحتك بالعالم الخارجي، فتكون له صفات ويختار لنفسه أشياء هي التي تحدده، فإن لم يكن للإنسان في بداية حياه أشياء محددة، فذلك لأنه قد بدأ من الصفر بدأ ولم يكن شيئا وهو لن يكون شيئا إلا بعد ذلك، ولن يكون سوى ما قدره لنفسه[2].

والوجوديون عموما، سواء المسيحيين أو الملحدين يؤمنون جميعا أنَ الوجود سابق للماهية، ومعنى هذا الكلام: لو تناولنا أيا من الأشياء المصنوعة مثلا هذا الكتاب أو سكينة من السكاكين نجد أن السكين قد صنعه حرفي طبقا لفكرة لديه عن السكاكين، وخبرة في صنعهم، وأن الصانع كان يعرف لأي شيء يستخدم السكين، وأنه صنعها طبعا للغاية المرجوة منها، وإذن فماهية السكين مجموعة صفاتها وشكلها وتركيبها والصفات الداخلة في تركيبها وتعريفها، كلها سبقت وجودها[3].

مفاد هذه الرؤية السارترية هو الإعلاء من الذاتية لكن ليس بمفهوم التيارات العقلية التي كانت تعبر عن الوجود في إطار النفس العاقلة الناطقة وإنما أعطت مفهوما جديدا للوجود ينطلق من كون الحرية هي المحرك الأول للوجود، بل المُوجد الرئيس للوجود، فأن يوجد الإنسان ثم يختار ماهيته أي يختار من يكون هي أولى الشروط نحو الوجود الحق، أما الوجود ضمن الأطر التي يفرضها المجتمع والأشخاص فهو وجود زائف غير حقيقي، فكل تقييد للحرية حسب الوجوديين هو قضاء على الوجود.

* يذهب سارتر إلى تصنيف هيدغر بأنه وجودي ملحد، إلاَ أنَه هيدغر يرفض كلا التصنيفين (كونه فيلسوف وجودي وملحد)

[1] جان بول سارتر، الوجودية مذهب إنساني، ص 11.

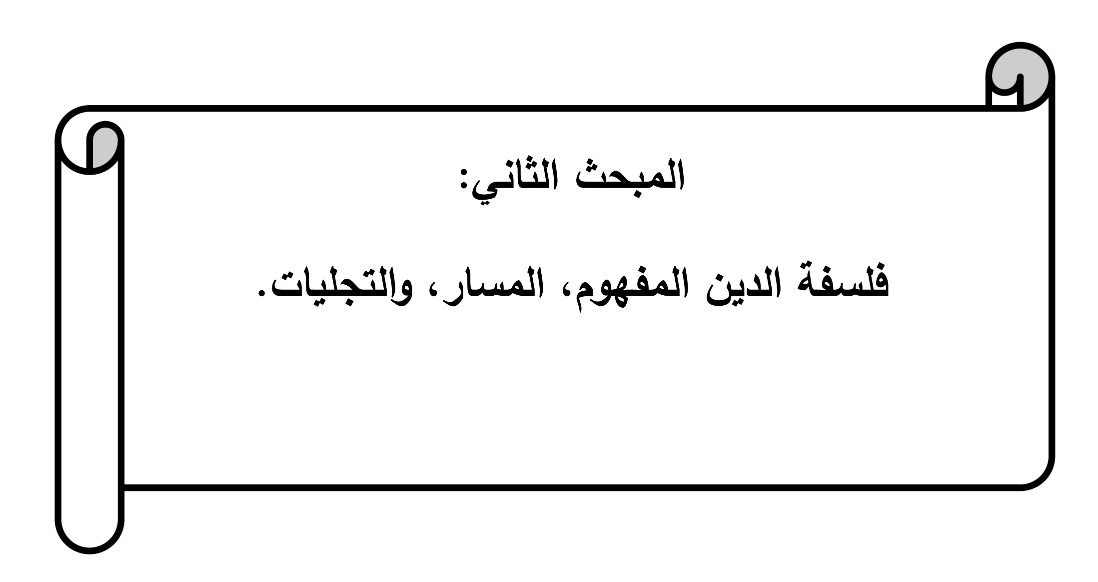
[2] المرجع نفسه، ص 14.

[3] المرجع نفسه، ص 12.

ونحن إذ ننمذج الأنطولوجيا ضمن خانتين، بحث تقليدي وآخر حديث، فإنَنا نخلص إلى أنَ كلا منهما يشتركان في كونهما فلسفة وجودية تبحث عن معنى للموجود بواسطة المحمولات أو التصورات العامة أو الماهيات المشتركة بحيث تختفي خصوصية الموجود الشخصي على عكس"الأنطولوجيا الوجودية المعاصرة" التي تتحاشى الماهيات العامة وقوانين العلم لتلتقي بالوجود الحي الخاص بالفرد الإنساني[1] والتي دشنها هيدغر من خلال مقاربته لسؤال الوجود وسنعمل على تحليل هذه المقاربة لاحقا.

ختاما إنَ الفلسفة الوجودية المعاصرة هي محاولة للعودة للإنسان بعد تشظي وجوده في العصر الوسيط وانزياح هويته وإرادته أمام السلطة البابوية، إلا أن هذه المهمة التي حاولت الحداثة تحقيقها أخذت منحى مغايرا مع الفلسفات العقلية وخصوصا العقل التقنو العلمي الذي خلق أزمة جديدة وهي أزمة تشيء الإنسان في بعده عن ذاته خدمة للتقنية، ومنه تتأتى الفلسفة الوجودية كمحاولة جديدة لإعادة الإنسان إلى ماهيته ووجوده الحقيقي.

[1] صفاء عبد السلام جعفر، الوجود الحقيقي عند مارتن هيدغر، ص ص 29 30.



المبحث الثاني:

فلسفة الدين المفهوم، المسار، والتجليات.

1-في التأصيل المفهومي لفلسفة الدين:

أ-لغة:

إنَ البحث التكويني في مفهوم الدين (religion) في اللَسان العربي على المستوى اللَغوي يفيد معنى خضع وذل وأطاع، ويقال دان له، اقتص منه، وتداين الرجلان تعاملا بالدين فأعطى كل منهما الآخر دينا، وأدان بمعنى حاسبه وجازاه[1].

ويُميز في اللَغة العربية بين الدين باعتباره العادة أو الشأن أو الحال والعادة، والسيرة والرأي والحكم والطاعة[2]، وبين التدين الذي هو الخضوع ومنها من دان بكذا فهي ديانة ودينه، وتدين به أي أصبح متدينا، والكلمة إذا أطلقت يراد بها ما يتدين به البشر، ويدين به من اعتقاد وسلوك، وبمعنى آخر هي طاعة المرء والتزامه بما يعتنقه من فكر ومبادئ[3].

أمَا الدراسات الغربية يمكن رصده من خلال ولادة مفهوم الدين وهذا يعود مباشرة من المعنى اللَغوي الإنجليزي للمفهوم وهو مشتق من اللاتينية religio ويحيل إلى فكرة الربط سواء الربط الواجب اتجاه بعض الممارسات، وإمَا الربط الجامع بين الناس، أو بين البشر والآلهة[4]، ويمكننا أن نفهم من خلال هذا الطرح أنَ معنى الربط في هذا السياق يفيد معنى الصلة بين طرفين اثنين عن طريق أفعال معينة سواء مادية أو معنوية وقد يتساوى هذان الطرفان في الدرجة أو قد يكون أحدهما أعلى درجة من الآخر وهذا ما يتجسد في علاقة الإنسان بالإله.

على هذا النحو يبدو مفهوم الدين عصارة تجربة بين طرفين أحدهما يخضع ويطيع الطرف الآخر نظرا لتعاليه وسلطته وذلك هو الشرط الرئيس الذي يؤهله لنيل رضاه، وبالتالي فدلالته اللغوية المباشرة تحلينا إلى ذلك الإحساس المصحوب بخوف أو تأنيب ضمير بواجب داخلي اتجاه الآلهة[5] والاعتقاد بقيم يقدسها المتدين، وتشمل كلمة الدين بعمومها أديان أهل الأرض بكاملها وهي على نوعين متضادين من حيث المصدر أديان إلهية سماوية وأديان وضعية تقوم على الأفراد وميولهم[6].

---

[1] ابن منظور، لسان العرب، دار المعارف، تونس، 2007، ص414.

[2] جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ص 571 .

[3] مصطفى النشار، مدخل جديد إلى فلسفة الدين، ط2، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، 2015، ص 19.

[4] أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تر/ خليل أحمد خليل، ج2، عويدات للنشر، بيروت، 2012، ص 1203.

[5] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[6] محمد جواد مغنية، مذاهب فلسفية وقاموس مصطلحات ، ص 40.

صفوة القول أنَ الدَلالة اللَغوية لمفهوم الدين هنا تحملنا إلى بنية ذهنية ماهوية تجعلنا أمام طرفين طرف أعلى مطاع وآخر أدنى يطيع أي بين فاعل ومنفعل، تظهر حال الإنسان أمام ديانه، لذلك يتعذر أن ترد ماهية الدين لمجرد تعريف اسمي، فبيانه الحقيقي يتحدد بمجموع المعاني القصية والغائرة في عمق التجربة الإنسانية.

ب-اصطلاحا:

إنَ طبيعة مفهوم الدين تمكنه من اكتساب خصوصية معينة كونه يرتبط بصفة مباشرة بالتجربة الإنسانية ويستبطن على خصوبة ديالكتيكية يتعذر على العقل إمساكها إلا على سبيل التجريد لأنه خطاب عن الله والإنسان وتعبير عن العلاقة بين المطلق في إطلاقه والمحدود في محدوديته، ولهذا يتصف أي دين بما يأتي: الاعتقاد في المطلق، تحديد علاقة الفرد بهذا المطلق، وممارسة شعائر وطقوس معينة[1].

إن تمثُل "الدين" بعيدا عن كونه مفهوم كلي ومتعالي يكون بإحالته إلى ضروب من العناصر كونه أربة عقائدية كما يلي:

- وجود طقوس عقائدية : أي مجموعة مقننة من الأعمال والممارسات المختلفة والمحملة رموزا الغاية منها عبادة كائن متعال إجلالا وتعظيما طمعا في حضوته.
- وجوب الانخراط والاندماج ضمن مجموعة ما والتسليم والإيمان بما تسلم به وتؤمن به من معتقد، وقد يكون هذا الإيمان مجرد موقف لجعل الفرد حدود ما يمكن تفسيره بالعقل.
- الوظيفة الاجتماعية المتمثلة في التوحيد بين الأفراد روحانيا بما يسمح بوجود ضمير جمعي كفيل بتحقيق الانسجام ضد المجوعة.[2]

هناك العديد من التعريفات المختلفة للدين، منها ما هو ظاهراتي يحاول عرض ما هو مشترك بين كل الأشكال المعروفة للأديان، مثل: الدين اعتراف بشري بوجود سلطة فوق بشرية مسيطرة، هي الإله أو الآلهة كذلك يوجد تعريفات سيكولوجية، مثل "الدين هو الأحاسيس والأعمال، وتجارب البشر في العزلة حينما يعلمون أنهم مرتبطون بالشيء الذي يعتبرونه إله، وبعض التعريفات الاجتماعية مثل "الدين هو مجموعة اعتقادات وممارسات والمؤسسات الاجتماعية التي

---

[1] مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة، القاهرة للطباعة والنشر، 2007، ص317.

[2] جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد، دار الجنوب للنشر، فلسطين، 2004، ص 200.

طورها البشر في مجتمعات مختلفة، ويعرفه آخرون كالطبيعيين أنه مجموعة وساوس وشكوك تعيق ممارسة الأعمال بحرية، وهناك التعريفات الدينية للدين وهي الفكرة التي أشار إليها هربرت سبنسر والتي تفيد أن الدين هو الاعتراف بأن كل الأشياء هي مظاهر للقوة التي تفوق إدراكنا، أو الدين استجابة الإنسانية للألوهية[1].

وعند فلاسفة الدين يشير إلى وجود دينامي يستولي على الذات الإنسانية ويتحكم فيها بحيث تصبح لهذا الوجود وليس خالقة له،[2] ويطلق على وضع إلهي يسوق ذوي العقول إلى الخير[3] وتتضح هذه الدلالة أيضا في المعنى السوسيولوجي للدين الذي قال به قاله دوركايم أنَ فلسفة الدين مؤسسة قوامها التفريق بين المقدس وغير المقدس، ولها جانبان أحدهما روحي مؤلف من العقائد والمشاعر الوجدانية، وأحدهما مادي مؤلف من الطقوس والعادات[4].

ولكن هذه التعاريف كلها تبقى مشروطة إذ أنَها هي التي تقرر كيف تستعمل المصطلح وتفرضه بشكل تعريف وربما كان هناك رؤية أكثر مرونة وهي أن كلمة دين ليس لها معنى صحيح واحد ولكن الظواهر المختلفة التي تندرج تحتها تتعلق بها بالطريقة التي يصفها بها الفيلسوف لودفينغ فيدغنشتاين مشبها إياها بالعائلة ومثله الخاص على ذلك هو كلمة "لعبة" إذ أنك لا تستطيع أن تعرف اللعب بأنه ما يلعب للتسلية لأن بعض الألعاب يلعب للكسب أو للتنافس بعضها يكون تمثيليا أو ما يتطلب مهارة لأن بعضها يتعلق بالحظ، وهي بالفعل لا يمكن أن تنظر من جهة واحدة[5].

فكل هذه الأنواع المتداخلة من الألعاب تعتمد في خصائصها على أنواع أخرى تتداخل بدورها وبطريقة أخرى مع أنواع أخرى وكل التشكيلة التي تتفرع عنها تترابط في شبكة معقدة من التشابهات والإختلافات كتلك التي تظهر في العائلة يمكن تطبيق فكرة فدجنشتاين على كلمة "دين" إذ أنه ربما لا توجد خصائص موحدة لشيء يسمى الدين بل إن هناك مجموعة هي عائلة من المتشابهات ففي كثير من الأديان توجد عبارة الإله أو الآلهة ولكن في النيرفنا أو البوذية مثلا لا

---

[1] جون هيك، مقدمة في فلسفة الدين، تر/ طارق عسيلي، ط1، دار المعارف الحكمية، بيروت، 2010، ص 42.

[2] مراد وهبة، المعجم الفلسفي، ص 317.

[3] جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ص 572.

[4] المرجع نفسه، ص 570.

[5] جون هيك، مقدمة في فلسفة الدين، ص 42.

يوجد مثل هذا الأمر[1]، وغالبا ما يدعو الدين إلى اللحمة الاجتماعية بينما نجد في أحيان أخرى ميلا للخصوصية مثل: ما يفعله الإنسان في عزلته والدين عبارة عن انسجام داخلي للفرد إذ أن بعض دعاة الأديان العظماء يبدون لمعاصريهم مختلي التوازن وحتى مجانين، وهناك نوع من التشابه العائلي، كما يوجد إلى جانب الفروقات الموجودة بين الأديان الكبرى من جهة وبين الاعتقادات العلمانية من جهة أخرى كالماركسية التي لها مثلها الأخير عن المجتمع اللاطبقي، ومبدؤها في الحتمية التاريخية من خلال كتبها وأنبيائها وقديسيها وشهدائها، وهي في بعض مظاهرها تبدو كشريك ضمن عائلة الأديان رغم نقضها لبعض وربما أكثر المقومات المركزية للدين[2].

ج-مفهوم فلسفة الدين:

إن المتأمل لمبحث فلسفة الدين (philosophie of religion) يمكنه أن يلحظ أن العمر الإبستمولوجي لاختصاص فلسفة الدين(وهو اختصاص لئن مرة على نشأته مئتا عام ونيف فهو لا يزال في تقدير العارفين بها فتيا) قد مرة بعد عدة أطوار، بعضها متوال وبعضها متواز، إلا أن التوازي أو التوالي لم يطمس في أحدهما أو في كليهما طبيعة الإشكال الهادي، ولا البنى المخصوصة التي تهيكلت المسائل من خلالها، ولا الرهانات الفلسفية التي حرَكت كلَ طور منها[3] فقد ظلت في عرف الباحثين بأنها تلك النظرية التأملية التي قدمها الفلاسفة حول الدين وقضاياه المختلفة[4]. وذلك يعني أنَ فلسفة الدين هي ذلك الفرع من الفلسفة المختصة بدراسة الظواهر الدينية وقد قاده سؤال من هذا القبيل "كيف دخل العقل في أفق الدين؟"، أي تتجه إلى تقييم الحقيقة الدينية تقييما عقليا.

وهكذا تكون فلسفة الدين نظاما ثانويا من الأعمال، منفصلا عن مسائل موضوعة وفلسفة الدين لا تشكل جزءا من المنظومة الدينية رغم ارتباطها بها فمثلا ترتبط فلسفة القانون بالظاهرة التشريعية والمفاهيم القضائية وطرق التفكير وترتبط فلسفة الفن بالظاهرة الفنية وطرق أنواع المناقشات الجمالية، وكذلك ترتبط فلسفة الدين بالأديان وبأنواع اللاهوت العالمية وهي تسعى لتحليل المفاهيم الدينية كمفهوم الإله، ومفاهيم الخلاص والعبادة والخلق والتضحية والحياة الأبدية

---

[1] المرجع نفسه،الصفحة نفسها.

[2] جون هيك، مقدمة في فلسفة الدين، ص 42.

[3] فتحي المسكيني، الإيمان الحر أو ما بعد الملة مباحث في فلسفة الدين، ط1، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، بيروت، 2018، ص 54.

[4] مصطفى النشار، مدخل جديد إلى فلسفة الدين، ص8.

وتحاول تحديد طبيعة التعابير الدينية مقارنة بتلك المستعملة في الحياة اليومية والاكتشافات العلمية والأخلاق والتعابير الفنية الخيالية[1].

فلسفة الدين إذا ليست جزءا من التعاليم الدينية ولا ينبغي أن تعالج من وجهة نظر دينية فالملحد والمشكك والمؤمن جميعهم يستطيعون التفلسف حول الدين لذلك لا تكون فلسفة الدين فرعا من فروع اللاهوت نقصد باللاهوت الصياغة المنظومة للاعتقادات الدينية بل هي فرع من فروع الفلسفة يدرس المفاهيم والمنظومات الاعتقادية الدينية كما يدرس الظاهرة القبلية للتجربة الدينية أعمال العبادة والتأمل التي ترتكز عليها هذه المنظومات، والتي نشأت منها[2].

إنَ ظاهرة مؤسسي الديانات في تاريخ الدين يمكن متابعتها إلى ما وراء أواسط الألف الأول قبل الميلاد عندما ظهر زرادشت نبي الديانة الزرادشتية، وبوذا مؤسس الديانة البوذية وقبل زرادشت كانت الديانة الإيرانية التقليدية تضرب في عمق التاريخ دون أن يلمح لها بداية محددة أو شخصية متفوقة عملت على تأسيسها وكلك الأم في الهندوسية التي كانت ديانة بوذا قبل أن يتنور، ومثلها ديانات مصر وبقية حضارات الشرق القديم التي تضيع بداياتها في ضباب التاريخ هذا الطابع اللاتاريخي للدين هو الذي يجعل منه حكمة شعب لا حكمة فرد، لأنه ليس نتاجا لعقل واحد وإنما نتاج تعاون عقول أجيال متتابعة عملت على صياغته وتطويره في حركة دائبة لا تهدأ[3].

وعلى هذا فظهور فلسفة الدين ارتبط بظهور أول عقيدة دينية لدى البشر فكما أبدع البشر عقائدهم الدينية التي آمنوا بها وآلهتهم التي ألَهوها فإن منهم بالتأكيد من بدأ يتأمل هذه العقائد تأملا فلسفيا دون أن يعتقد فيها، إنَ الفلسفة التأملية حول العقائد الدينية في واقع الحال إما نظرة تفسيرية أو نظرة نقدية تهدف إلى تطوير هذه العقائد،[4] وفلسفة الدين جزء لا يتجزأ من الفلسفة العامة ومهمتها أن تكشف عن جوهر الدين ومقاصده وفوائده بعد التسليم به محاولة البحث عن العلة والحكمة من الحقيقة التي يقرها الدين[5].

يتعلق الأمر بالعموم بأن فلسفة الدين في ودلالاتها وظهورها رؤى فكرية متعددة الجوانب من الصعب تحديدها بتعريف جامع مانع لأنها تتداخل مع مفاهيم أخرى وتتعلق بأديولوجيات معينة

---

[1] جون هيك، مقدمة في فلسفة الدين، ص 41.

[2] المرجع نفسه، ص 54.

[3] فراس السواح، الله والكون والإنسان نظرات في تاريخ الأفكار الدينية، ط1، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، دمشق، 2016، ص 13.

[4] مصطفى النشار، مدخل جديد إلى فلسفة الدين، ص08.

[5] محمد جواد مغنية، مذاهب فلسفية وقاموس مصطلحات، ص 41.

وهي مختلفة باختلاف الدين الذي تمارس عليه فرضياتها النقدية والتأملية، لذا تُعتبر فكرة متطورة غير ثابتة متقلبة مع الأزمنة ومتأثرة بالظروف الخارجية كالمتغيرات السياسية والاجتماعية والثقافية.

ويميل البعض إلى التأكيد على أنَ هذا الفرع من الفلسفة لم يظهر إلاَ في العصر الحديث على يد كانط وهيجل[1]، مرورا بمباحث فلسفية عديدة متباينة ولكن متواشجة، أمضاها فلاسفة من قبيل فويرباخ وماركس ونيتشه وفدغنشتاين وهيدغر وغادامير وريكور ودريدا..الخ، حول مسائل الدين ويمكننا أن نرد ذلك إل ثلاثة مقامات أساسية هي على التوالي الماهية، المعنى، السياسات[2]، وتعني:

- ✓ البحث التأملي في ماهية الدين منذ كانط إلى فيتشه وهيغل وشيلينغ.
- ✓ تأويل معنى الإيمان–ما–بعد–اللاهوتي منذ نيتشه، أو تحليل دلالة المنطوقات الدينية منذ فدغنشتاين.
- ✓ تفكيك سياسات الخطاب الديني في العصر العلماني منذ تسعينات القرن الماضي[3].

إن هذا المسار الدلالي لنشأة مفهوم فلسفة الدين، تشكلت في خضمه البراديغمات الكبرى للتأملات العقلية حول المسائل الدينية، ومن ثم شكل هذا المبحث فاتحة عصر فلسفي جديد في السؤال عن معنى المفاهيم الدينية من قبيل" الإله ومفهوم الألوهية والمقدس والآخرة، في ضوء البراديغم العقلي، ولا ريب أن هذه المهمة (المهمة النقدية) اشتدت خصوصا مع الفلسفة الحديثة والمعاصرة، في حين كانت تختص بالتأمل والنظر العقلي أكثر منه الجانب النقدي في الفلسفات القديمة(اليونانية والوسيطة)، في حين أنه إذا ما أخذنا مصطلح فلسفة الدين مأخذا دقيقا صار لزاما علينا أن نبحث في دلالة هذا المفهوم أثناء تكونه وتاريخيه فتاريخ المفهوم جزء لا يتجزأ من معناه العميق بمقتضى ذلك وجب أن نقف عند **تاريخية نشأة فلسفة الدين.**

---

[1] مصطفى النشار، مدخل جديد إلى فلسفة الدين، ص08.

[2] فتحي المسكيني، الإيمان الحر أو ما بعد الملة مباحث في فلسفة الدين، ص 55.

[3] المرجع نفسه، ص 56.

2-رؤية تاريخية لمسار نشأة فلسفة الدين:

أ-بدايات التفلسف الديني:

يشغل موضوع فلسفة الدين حيَزا مهما في الثقافة والفكر المعاصرين خصوصا في المجتمعات المتعددة التكوينات إلاَ أن أصول هذا المبحث قديمة قدم التفكير الإنساني، كما أنها ارتبطت بالديانات السماوية لأننا لا نستطيع أن نغفل أنَه في كل عصر كان هناك المؤمن بالديانات وبالآلهة أيا كانت صورتها ونوعها وكان هناك غير المؤمنين، ولا ريب أن هناك سجالا دار بين هؤلاء وأولئك، وهذا السجال سواء بين أصحاب العقائد الدينية المختلفة أو بين منكريها هو من صميم تحليل المعتقدات الدينية وتقييم الأدلة والبراهين التي تبحث فيها فلسفة الدين، وعليه يمكن العودة بنشأة فلسفة الدين للفكر الشرقي القديم وما زخرت به الحضارات الشرقية من ديانات.

إلاَ أنَ فلسفة الدين الحقيقية بدأت مع العصر اليوناني عن طريق التأمل العقلي الذي أسس وارتسم جل ملامح ميدان السؤال الفلسفي عن الدين فقد قدمت هذه الحضارة نتاجا دينيا بدأ مع هوميروس حتى الديانة الأرفية المنسوبة إلى أورفيوس، والديانة الفيتاغورية المنسوبة إلى فيتاغورس[1]، وقد تطورت النظريات الفلسفية حول الدين من قبل معظم الفلاسفة اليونان وخاصة لدى سقراط وأفلاطون، ومن المفيد أن نعرف أن سقراط آمن بالإله السامي والمسؤول عن نظام العالم، وقد بلغ لاهوت سقراط حدا من النضج جعله يعتقد أن الكون الإلهي عبارة عن مجتمع من الموجودات البشرية السامية ويحتمل أن يكون على رأسهم إله سام كامل الخير وعادل، وهذا هو الإله الذي كان دائما ما خاطبه وألمح له في محاوراته كالدفاع وأقريطون، وأوطيفرون[2].

أمَا أفلاطون فقد كان واحدا من أهم فلاسفة الدين في الزمن القديم حيث أنَه أوَل من تناول في محاوراته بالتحليل والنقد مسألة الدين، فلم يهتم في محاوراته الأخيرة بالدين إلى درجة وضع ضوابط محددة لممارسة الشعائر الدينية، بل، على الخصوص، هو أوَل من بنا تصوره المثالي للدولة على أساس الإيمان بالألوهية، وفي رحاب هذه الإشكالية السامية تجلت الفلسفة الأفلاطونية في نظريته حول المثل[3] التي جعل على رأسها مثالا للمثل هو مثال الخير المجسد للإله (وهو جوهر مساهمته في مباحث فلسفة الدين).

---

[1] مصطفى النشار، مخل جديد إلى فلسفة الدين، ص 60.

[2] المرجع نفسه، ص 65.

[3] مصطفى النشار، فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية، الدار المصرية للطباعة والنشر، القاهرة، 2005، ص 124.

أمَا عن فلسفة الدين الناتجة عن الأديان السماوية فتبدأ مع العصر الوسيط في محاولة للتوفيق بين النص الديني والعقل أو الفلسفة، فالدين يحتاج إلى عقلانية الفلسفة من أجل تقديم إجابات منطقية ومقنعة على أسئلته الشائكة، والفلسفة تعمل على المشكلات الدينية وتأخذ كثيرا من مقولاتها ومفاهيمها، إذ يرى جوزايا رويس أن الفلسفة منهج والدين موضوع[1]، وقد عالجت تصور أن الله فكرة كونية ويعني ذلك أنه مفهوم تام على ثلاثة وجوه: تام في معنى أنه أصل لكل صفاته، وتام في معنى أنه لا يستمد من أي كائن آخر، وتام في أنه وحدة هي كلٌ نفسها، لا نقص فيها بأي نحو من الأنحاء[2].

هذه الأوضاع بلغت أوجها مع أكبر فلاسفة الدين القديس أغسطين الذي عالج معضلات الدين من وجهتي النظر الدينية والعقلية، فأفصح بأنَ العالم مخلوق، وأنه لم يوجد هكذا منذ الأزل، كما عرض في كتاباته لمسألة الثالوث فقال إن الأب والابن وروح القدس جوهر واحد ومثل هذا الاتحاد باتحاد النور ولهيبها هما جوهر واحد[3] وفي هذا الإطار يذهب توما الإكويني إلى التأكيد على أهمية النص الديني في مواجهة العقل إذا حدث تعارض بينهما، وبالنسبة لمسألة الثالوث فقد كان يرى أن الصدور بالنسبة إلى أقانيم لا يمكن تمثيله إلا بالصدورات العقلية فالروح القدس تصدر من الأب كصدور المعقول من العقل[4].

أمَا بالنسبة للدين الإسلامي فقد اتسعت مظلة فلسفة الدين لدى فلاسفته ومن أبرزهم الكندي والفرابي وقد جعل الكندي أهم مهام الفلسفة دراسة الوجود الإلهي وقد ركز عل دراسة المبدأ الأول لجميع الأشياء أي الله[5] ويذهب هذا الفيلسوف إلى أنَ العالم محدث لا قديم، وأن الله هو الذي خلقه بعد عدم، ففي رسالته "في حدود الأشياء ورسومها" يعرف العلة الأولى بأنها مبدعة فاعلة متمة الكل، وغير متحركة وحد الإبداع هو الخلق عن عدم وإذن، ما دام الله هو الذي أبدع العالم فيجب أن يكون العالم غير موجود ولو بمادته قبل وجوده والنتيجة تكون أن العالم غير قديم[6].

---

[1] غيضان السيد علي، فلسفة الدين المصطلح من الإرهاصات إلى التكوين العلمي الراهن، ط1، المركز الإسلامي للدراسات، بيروت، 2019، ص 37.

[2] فتحي المسكيني، الإيمان الحر أو ما بعد الملة مباحث في فلسفة الدين، ص 60.

[3] مصطفى النشار، مدخل جديد إلى فلسفة الدين، ص 79.

[4] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[5] المرجع نفسه، ص 80.

[6] محمد يوسف موسى، بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، مؤسسة هنداوي، 2017، ص 51.

يتضح من رسائل الكندي أنه تبنى موقفا غير مسبوق بخصوص الدين والفلسفة، ففي رسالته إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى يقر بأن الدين لا يختلف عن الفلسفة[1] وشأن الفلسفة أن تعقل الدين، فهذا الأخير والفلسفة شيء واحد لأنهما يبحثان عن الحقيقة والحقيقة واحدة وطريقهما الاستدلال العقلي، غير أن العقل الإسلامي آن ذاك لم يكن مستعدا لقبول هذه الأفكار الجديدة التي قد تكون أفكارا بلبوس إلحادي أو أنَ ملفوظها يدخل في تقليل الأدب مع الله بما أنه يخوض في صفاته وسماته وكنهه بلغة بشرية، لذلك نرى الكندي الثاني في رسالة "كمية كتب أرسطو طاليس" يذهب إلى خلاف هذا الرأي ويفرق بين الفلسفة التي هي من العلوم الإنسانية وبين العلم الإلهي[2].

ومرجع هذا التغيير إلى أن الكندي كتب رسالته إلى المعتصم في وقت كان يذهب فيه ذلك المذهب وكتب رسالة "كمية كتب أرسطو" ليخفف من حدة الصدام بينه وبين متلقي كتبه وأفكاره المستجدة فكان لزاما أن يتماشا وفق مقتضيات ذلك العصر فكان رأيه الثاني أن الدين هو وحي إلهي مفارق قد لا تساوقه معاني الفلسفة ألا وهي البحث والنظر العقلي.

وقد سار الفرابي على درب الكندي في عملية التوفيق بين الفلسفة والدين فقد كانت فلسفته في كل مناحيها فلسفة مؤمنة بالألوهية، حتى أنه ربط بين الإلهيات والسياسة في الحديث عن وجود الله باعتباره السبب الأول لجميع الموجودات فهو واجب الوجود، وهو اللامتناهي غير قابل التحديد ، وقد امتزج برؤية الفرابي للوجود الإلهي وعلاقة الإله بالعالم التأثر بأرسطو فضلا عن محاولته التوفيقية بين كل ذلك والرؤية الاسلامية[3].

وقد يكون من المفيد هنا أن نشير إلى أن الأوضاع الممكنة التي يصح أن تكون بين الشريعة والفلسفة لا تزيد عن ثلاث:

- الاعتداد بالأوَل ورفض الثانية، وهذا موقف رجل الدين غير المتفلسف.
- أن يكون الأمر بالعكس، وهذا يكون موقف المتفلسف الذي لا يبالي بالعقيدة.

---

[1] محمد يوسف موسى، بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، ص50.

[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3] مصطفى النشار، مدخل جديد إلى فلسفة الدين، ص 80.

- لم يبق إلا هذا الوضع الأخير، وهو محاولة التوفيق بين هذين الطرفين على أي نحو من الأنحاء وهذا هو الوضع الذي يجب أن يتخذه الفيلسوف المؤمن، أو الذي يجب أن يبالي بالعقيدة[1].

مفاد هذا التحليل هو أن المحاولة التوفيقية في العصر الوسيط محاولة لإرساء خطاب ديني وفقا لبراديغم العقل، خطاب ذو مصداقية يَسقط الدين من نطاقه المثالي البرزخي إلى عالم البشر ولغتهم، بل أكثر من ذلك تحول إلى تحد ميتافيزيقي قلق يثابر من أجل إدراك المعاني الدينية المجردة بملكات العقل في حدوده، أي باستكشاف ما يستطيع اكتشافه العقل البشري من معرفة حول الدين.

إنَ الفلسفة وهي تبحث في المسائل الدينية، هي بحث عن معنى الدين داخل حدود العقل بمجرده، فالدين لا يستطيع أن يستغني عن العقل، من أجل ذلك الفلسفة التوفيقية هي دعوة لانفتاح الدين على العقل، لأن العقل هو الملكة المشتركة بين جميع البشر، وهو الأنجع إقناعا لهم على اختلاف إيمانهم ومشاربهم الدينية، لتكون أحد رهانات الفلسفة هو الخروج من دين الطقوس إلى دين العقل، أي دين إنساني.

ويبدو أن تحولا هائلا أصاب فلسفة الدين منذ القرن السابع عشر، فبعد نزع الطابع اللاهوتي وسيطرة العلم، أصيب هذا المبحث بقلق فظيع لا حل له أمام موجة الحداثة التي لا تقر إلاَ بالمفاهيم الكمية، هذا ما جرته **الحداثة الدينية.**

ب-الحداثة الدينية:

من المؤكد أن الحداثة الغربية هي مشروع ثقافي لا تيولوجي، على أنَ لا دينية الحداثة إنَما تتصل اتصالا وثيقا بظهور العقلانية، إن الحداثة وهي تقصي الحضور الديني في التاريخ والعالم، إنَما استحالت بذاتها إلى ديانة جديدة جل فيها الإنسان بما هو ذاتية أو كوجيطو فاعل محل الإله باعتباره علة فاعلة، وسببا أقصى وحل فيها العقل أو اللوغوس محل كل صنوف الميثوس، ولم تكتف العقلانية الحداثية بذلك إنما وعدت أيضا بتدشين الأنوار في العالم[2].

إنَ الصراع الشهير بين العلم والدين كثيرا ما يعرض له الباحثون من زاوية المتناقضات المفترضة بين معتقدات معينة للدين ومكتشفات معينة للعلم، هكذا حطمت مكتشفات الجيولوجيا

---

[1] محمد يوسف موسى، بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، مؤسسة هنداوي، 2018، ص 46.

[2] محمد الشيكر، هيدغر وسؤال الحداثة، ص 129.

الإيمان بأن العالم خلق في ستة أيام منذ بضعة آلاف من السنين، كما أظهرت نظرية التطور لداروين أن الإنسان ليس خلقا خاصا لا يرتبط بمملكة الحيوان، وأن تطبيقات العلم على النقد التاريخي والأدبي على الكتاب المقدس أثبتت أن هذا الكتاب ليس سجلا لوقائع أمر الله بها. وتاريخ طويل من مكتشفات علمية كهذه أدت إلى ظهور سلسلة من الصدمات في ميدان الإيمان المسيحي[1].

تعود الطفرة العلمية بأصلها إلى ثلاثة قرون مضت فقد اندلعت ثورة عارمة منذ منتصف القرن السادس عشر ضد أساليب القمع بكل أشكالها الدينية والفلسفية العلمية وعلى أنقاض دوغماطيقية طالت أوروبا أكثر من عشرة قرون، أشرقت أنوار عصر إنساني جديد أضاءت عقل الإنسان وفكره بروح إبداعية هي روح العلم، ذاك الذي كان وما يزال رمزا على قدرة الإنسان على فهم الطبيعة بلا وصاية علوية، لقد انحسر عالم ما بعد الطبيعة، وتضائل سلطان السماء والخوف من النار، بالقياس إلى الأمل في النجاح والبعد عن الإخفاق في الحياة، بل غدت شيئا مستقلا بذاته وينبغي العناية بها واستغلالها واستكمالها إلى أقصى ما تسمح به الظروف المادية[2].

وقد اختص عصر النهضة بما يعرف بالنزعة الإنسانية التي حملت مشروع التغيير العقلي الذي سعى نحو تقوييض المرجعية التيولوجية للكنيسة، والنزعة الإنسانية هي إعادة كشف عن طبيعة الإنسان بعدما غمرها التصور المشوه للفكر الكنسي الذي جمع بين صورتين للإنسان ذلك الذي هو إله ابن إله، ثم ذلك هو ابن الخطيئة الذي حملها بحيث هي وزره شاء أم أبى، إن هذا الكشف قد استتبعه عمل أكثر خطورة هو الإصلاح الديني وهو ما يعني أن النزعة الإنسانية أكدت سيطرة المسيرة العقلية على الدين وبالتالي نقده وتأويله[3].

كما أنَ الثورة العلمية حوَلت العلم من صورته اللاهوتية، التي تجعل من الطبيعة مرهونة بالخلق الإلهي، إلى صورة العقل الميكانيكي الرياضي، إنه علم ضدد مسيحي يدلل على الاكتفاء الذاتي للظاهرة الطبيعية وهي القطيعة مع الكوسموس الكنسي، أحدثه الصور العلمي لفيزياء كوبرنيك وغاليلي وغيرهما إذ يتميز التصور الكوسمولوجي للعصور الوسطى بالهيمنة العقدية

[1] ولتر ستيت، الدين والعقل الحديث، تر/ إمام عبد الفتاح إمام، مدبولي، 1998، ص 69.

[2] بدوي عبد الفتاح محمد، فلسفة العلوم لعلم ومستقبل الإنسان..إلى أين؟، دار قباء الحديثة، القاهرة، 2007، ص 358.

[3] نورة بوحناش، الأخلاق والرهانات الإنسانية، أفريقيا الشرق، المغرب، 2013، ص 112. ص 109.

لتصور بطليموس للكون حيث تكون الأرض هي مصدر الكون القار الذي تدور حوله الكواكب بما فيها الشمس[1].

ومنه فقد الدين بداهته لأنه أصبح يقاس على معرفة تجريبية وعلمية فرضت نفسها في الأزمنة الحديثة باعتبارها الطريق المفضلة، إن لم تكن الوحيدة، المؤدية إلى الحقيقة، والتي لا يمكن للدين الذي تعد أصوله أعرق وأقدم من العلم، إرضاء متطلباتها، يتضمن الدين عناصر الإيمان والسنة والطقوس ويبدو أن وجوده تمليه حاجات ذاتية، ويحيل إلى ما لا يمكن البرهنة عليه، وهي عناصر تنسف مصداقيته في نظر العلم الحديث. إنَ الدين، وهو يحافظ على قوته التي تشكل جزءا من أسراره، أصبح أكثر فأكثر مسألة ذات طابع إشكالي في نظر الفلسفة[2].

وعلى حين أنَنا لا نستطيع أن نشك في أن هذه الصدمات كان لها تأثير قوي في طريقة فهم الناس للإيمان الديني، فلا بد لنا من الإشارة إلى أن ذلك هو بصفة عامة تفسير سطحي جدا للصراع بين الدين والعلم، فالتطاحن والعداء الحقيقي كان أكثر عمقا وأبعد غورا، فهو لم يكن بين مكتشفات معينة للعلم، ومعتقدات معينة للدين على الإطلاق بل كان بالأحرى أن بعض الافتراضات الشائعة جدا التي كانت متضمنة في النظرة العلمية عن العالم، اصطدمت بافتراضات النظرة الدينية للعالم، أي نظرة دينية وليس فقط النظرة المسيحية[3]، فمثلا جزء من النظرة الدينية للعالم إنه نظام أخلاقي وإنكار ذلك، والتأكيد على أن العالم ليس نظاما أخلاقيا ليس بالطبع "اكتشافا" لأي علم معين، فهو لا ينتمي إلى علم الطبيعة أو علم الفلك أو علم النبات ولا حتى جزءا من الهيكل العام للعلم، ولا نعتقد أن هناك من رجال العلم رجلا غير علمي فينكره، وهو ليس مشكلة علمية على الإطلاق بل مشكلة فلسفية، فكيف يمكن أن يكون بأي معنى من ابتكار العلم[4]؟.

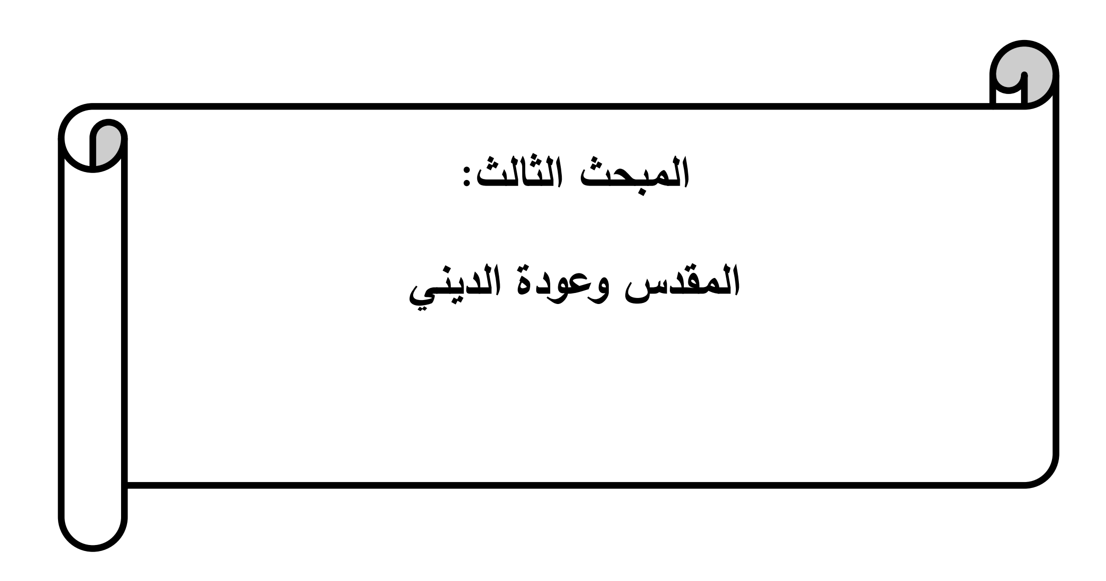
إن التحولات الكثيرة جدا في الديار المسيحية الأوروبية التي مزقتها منذ القرن الثاني عشر سلسلة من الهرطقات فمحاكم التفتيش ثم الحروب الدينية المعممة التي كسرت نهائيا الوحدة الحضارية القائمة على الدين في أوروبا آنئذ ظهرت تدريجيا أوروبا الأمم على اختلاف ثقافاتها (الإنجليزية، الفرنسية، الإيطالية، الألمانية، الاسبانية..) ثم مع أنظمتها السياسية الجديدة انطلاقا من الثورة الفرنسية، المتناقضة غالبا (جمهوريات، أنظمة ديموقراطية، وأنظمة استبدادية فاشية أو

[1] نورة بوحناش، الأخلاق والرهانات الإنسانية، ص 109ا.
[2] جان غرندوان، فلسفة الدين، تر/ عبد الله المتوكل، ط1، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، المغرب، 2017، ص 16.
[3] ولتر ستيت، الدين والعقل الحديث، ص 70.
[4] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

شيوعية) نادرا ما كان الدين ذريعة لهكذا تمزقات عنيفة على امتداد حقبة طويلة مختفية بعمق في الذاكرة الدوغمائية أي العقدية للغرب، لمصلحة تمجيد الذاتية، عبقرية يتخيل أنها زودت الحضارة الغربية وأغنتها بقيم فردانية وإنسانية توطدت في أثناء عصر الإصلاح الديني ثم خلال عصر الأنوار [1].

إنَ هذه النهاية المأساوية التي انتهى إليها الدين والتي رسختها الثورة التقنوعلمية في الأزمنة الحديثة، والتي جعلت من المفاهيم الدينية مفاهيم جوفاء خالية من أي معنى أدت إلى القضاء على بوادر التفلسف حول الدين فمع تصاعد العلم أخذ الدين في التراجع، إلاَ أنَه ورغم ذلك شكل التطور العلمي مدعاة للمسائلة الدينية والفلسفية على حد سواء ومنه بدأت المقاربات حول ضرورة **عودة المقدس والديني للوجود.**

[1] جورج قرم، المسألة الدينية في القرن الواحد والعشرين، تر. خليل أحمد خليل، ط1، دار الفرابي، بيروت، 2007، ص 172.


المبحث الثالث:
المقدس وعودة الديني

1-المقدس "مقاربة في بناء المفهوم والتصور":

أ-لغة:

بدءا، من اللازم إثارة مسألة المفردة، فمصطلح "المقدس" (sacré) يبدو مستعصي على الفهم خصوصا في ارتباطه بالدين، فكان لزاما للضرورة المنهجية الإحاطة بحيثيات هذا المصطلح نظرا للدور الذي يحتله في الفلسفات المعاصرة.

في اللَغة العربية جاء أنَ المقدس هو الله عز وجل، وهو المتقدس القدوس والمقدس والمقدس اسم فاعل من قدَس ويشير إلى مقدس الحرمات بمعنى المعظم، المنزه، والمقدس بمعنى الراهب،[1] وهو ما يثير الرهبة والخوف في النفس والاحترام والخشوع الذي يبعدنا عنه ويرغبنا فيه في نفس الوقت وينتج عن المقدس مجموعة من المشاعر المختلطة والمرتبطة من: الاندهاش، والرغبة والانجذاب والفضول والتحفظ والقلق والفزع والخوف مما يجعلنا نحبه ولا نجرؤ على تناوله في الوقت نفسه[2].

إن المعنى اللغوي لمصطلح المقدس يشير إلى أنه ذلك الذي لا يمكن تجاوز حدوده فحدود المقدس إشارة إلى ما هو مهيب وموقر، وهذا يرجع إلى خصيصة ذاتية فيه غير مكتسبة وإنما نابعة منه أي جزء من مفهومه الجوهري.

ب-إصطلاحا:

ينبغي أن تكون المهمة التحضيرية لأي مساءلة فلسفية لمعنى "المقدس في المقام الأول، نحوا من التأصيل المؤقت لمعاني "المقدس"، ويبدو أنَ اللغات هي الوحيدة التي يمكنها أن تخيب رغبة الفلسفة في العثور على مفهوم كلي للمقدس، لكنها خيبة أمل من نوع مثمر تماما، فبقدر ما ننبش في اللَغات الأساسية للإنسانية الحالية، نحن نعثر على عناصر امتحان مثيرة جدا لفهمنا السائد والكسول للمقدس، هذا الفهم الذي سيطر عليه الفهم الديني، والتوحيدي تخصيصا، باعتباره الفهم الوحيد أو السماوي أو القائم على ظاهرة الوحي[3].

وعلينا أن نسأل: كيف يمكن لألفاظ عديدة متباينة: عبرية مثل kadosh ويونانية مثل hieros ولاتينية مثل sacer وألمانية مثل heiling، أن تقول ما تعنيه العربية بلفظة مقدس؟، وقد

---

[1] ابن منظور، لسان العرب، ص 168.

[2] معن زيادة، الموسوعة الفلسفية العربية، ط1، معهد الإنماء العربي، 1988، ص 774.

[3] فتحي المسكيني، الإيمان الحر أو ما بعد الملة مباحث في فلسفة الدين، ص 234.

يتسنى لنا التمييز بين ثلاثة عناصر مكونة لفكرة المقدس وهي على التوالي: المقدس (حدود المقدس)، الحرام، المطهر (المنزه عن العيوب)[1]، وذلك لحرمات أو مناسك أو قرابين ارتبطت به...، أما المحرم فيمثل ما هو مقطوع عن الحياة العادية لنجاسته أو قداسته...[2]، والمطهر يحتمل معاني التنزيه والاستثناء والحفظ والوقاية والسلامة[3].

ويذكر لالاند في موسوعته أن مصطلح مقدس، قدسي تعادل sacré الأجنبية، والقدسي والدنيوي مصطلحان متلازمان لا معنى لأحدهما إلاَ بالآخر فهما يشكلان إطارا أساسيا للفكر، مطروحا طرحا قبليا، إذ جاز القول لكن لئن كان هذان المصطلحان لا يتمايزان إلا بفصلهما المتبادل، فقد يكون مستحيلا أن نعرف ونحن نرصد مجتمع ما، أيهما القدسي وأيهما الدنيوي، إذا يلزم فوق ذلك أن يتسم القدسي بسمة مميزة، هذه السمة هي التفوق فقط[4].

ولن تتمَ معرفة المقدس إلاَ عبر الإنسان الذي يعبَر عنه[5]، أي بواسطة اللَغة كوسيلة للتعبير ولتجلي المقدس، فهذا المقدس متجل عبر مفاهيم وأساطير ورموز، غير حاضرة لدى الإنسان المتدين إلا في أشكال كلام أو تخمينات أو ترميزات فكرية، تنزع قربا أو بعدا من وعن موضوعها وليست سوى تمثلات إنسانية لواقعة تبقى في ذاتها خلف ستار التخفي، بالنسبة للإنسان الساعي لربط فعله بها فالمقدس هو تعبير عن علاقة[6].

2-عودة الديني للوجود:

من الواضح أنَ العلم قوَض العديد من التصورات الدينية للعالم، فالعالم لم يخلق في ستة أيام والإنسان العاقل ينحدر من القرد القريب منه ورائيا، وجاليلي كان على صواب. ومما لا جدال فيه أن نزعة العالم الحديث اللاأدرية إن لم تكن معها نزعته الإلحادية، مطبوعة بالتصور العلمي للعالم الذي لا يمثل الدين، في منظوره إلا شكلا من الخرافة من المفيد للإنسانية تجاوزه[7].

إنَ أفق الفكر الذي فرض ذاته مؤخرا، والذي يرى في الدين مجرد بناء ثقافي يضاف إلى واقع وحده العلم قادر على معرفته، هو أفق النزعة الاسمية التي تقدم نفسها باعتبارها جوابا عن

---

[1] فتحي المسكيني، الإيمان الحر أو ما بعد الملة مباحث في فلسفة الدين، ص 234

[2] المرجع نفسه، ص 237.

[3] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[4] أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ص 1205.

[5] ميشال مسلان، علم الأديان مساهمة في التأسيس، تر/ عز الدين عناية، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2009، ص 14

[6] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[7] جان غرندوان، فلسفة الدين، ص 23.

السؤال الذي يتوخى معرفة ما يوجد واقعيا: فأن يوجد الكائن في عرفها، هو أن يوجد في الواقع وجودا ماديا ملموسا، وإلا فهو غير موجود، أي أن ينبثق واقعيا في المكان وتشهد على وجوده حواسنا وتثبته وسائل القياس، فعلى سبيل المثال هذه الطاولة أو هذا الكتاب يوجدان لأنني أراهما ماثلين أمامي هذا التصور للوجود، الحديث العهد نسبيا، خاص بالنزعة الاسمية، فهي تسلم بأنَه لا وجود إلاَ للوقائع الفردية والمادية القابلة للإدراك في المكان والزمان تبعا لهذه النزعة، الطاولات موجودة أمَا المفاهيم الكلية فهي غير موجودة[1].

لكن رغم الانبهار المتزايد بالطبيعة قد استمر بقاء المسائل والاعتبارات الدينية في أذهان الناس خلال القرن السابع عشر برمته، وكان الحصاد الجديد للعلماء "الجهابذة" ليس معاديا للدين أو عديم الاكتراث به وعلى العكس فقد ابتعدوا عن طريقهم كي يبينوا أن العلم مظهر من مظاهر الدين أما بالنسبة للمسائل المقدسة فإنها لا تقحم نفسها فيها إلا باعتبارها قدرة الخالق وحكمته وخيريته المتمثلة في النظام المثير للإعجاب وفي صنائع المخلوقات أن هذا لا يمكن أن ينكر ولكن في وسع الفيلسوف الطبيعي ومن الأفضل أن يعرض هذا النوع من المقدسات[2].

أمَا من ناحية الفلاسفة فقد كانت القضية ربما أكثر قطيعة إذ وضع العقلانيون في القارة الأوروبية عند محاربتهم لمذهب الشك أو البيرونية الله حجر الزاوية في مذاهبهم واهتم بعض التجريبيين أيضا بالمشكلات الدينية وإن كانوا قد تعرضوا عندما فعلوا ذلك لصعوبات كثيرة فقد خصص لوك على سبيل المثال جانبا كبيرا من الكتاب الرابع من مبحثه الفلسفي الكبير ليبين كيف يثبت وجود الله وناقش أوصاف الله والحدود بين الإيمان والعقل في الدين ، وأثبت كتاب متأخر للوك معقولية المسيحية وغني عن البيان أنه قد كان هناك اتفاق أو ربما اتفاق صوري بين الفلسفة والدين، وبين العلم والدين في القرن السابع عشر[3].

فتوماس هوبز"1679-1588" وبسبب الحروب الدينية في عصره، هو من وضع مبحث الدين على جدول أعمال الفلاسفة، فمن وجهة نظر هوبز كانت حرب الأديان نتيجة تابعة لخطأ أن تكون الكنيسة متماهية مع ملكوت الرب، وأن تسمح لنفسها بمطالبة المواطنين بولاء أو إخلاص غير مشروط وعبر كتابه " الليفيثان" لم ير هوبز سوى حل واحد لهذا المشكل، أنه ينبغي على

[1]جان غرندوان، فلسفة الدين، ص 18.

[2]فرانكلين باومر، الفكر الأوروبي الحديث الاتصال والتغير في الأفكار، تر/ أحمد حمدي محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1987، ص 74.

[3]المرجع نفسه، ص 75.

الدولة أن تتحول إلى إله فان، حتى تستطيع ردع الكنيسة[1]، وضع هوبز دينا خاصا بجانب دين الدولة، لكنه أنكر عليه الحق في الفضاء العمومي فثمة عبادة عمومية وعبادة خاصة فأما العبادة العمومية وينبغي على الدين الخاص في حالة وقوعه في نزاع مع الدين العمومي أن يتم إبقاؤه سرا ومنه دعا إلى عدم تسييس الإيمان[2].

وفي كتابه "التاريخ الطبيعي للدين" ميَز هيوم دفيد "1711-1776" أساس الدين في العقل عن أصله في الطبيعة البشرية وكان قد أجاب بعد وقت مبكر إن البنية التامة للعالم إنما ترشح عن صانع حكيم أما المسألة الثانية فالتمثلات الدينية جاءت من اضطرابات الطبيعة وملأت أفئدة البشر بالمشاعر الدينية[3]، هذا النحو من الإيمان الذي وضعه هيوم بهذه الطريقة خارج دين العقل قد منحه مكانا داخل تاريخ الدين، إن تاريخ الدين إنما يجري بحسب قانون آخر غير قانون العقل إنَ السلام الباطني لدى جماعة ما إنما هو نابع من طبيعتهم، ومن خلال فلسفة الدين التي أرساها هيوم منح للخطاب الديني وجهة جديدة وذلك من خلال إقامة شرعيات دينية خاصة.

وينتمي الدين عند هيوم إلى عالم المشاعر فمن أجل التعرف بشكل صحيح على دين ما، لا ينبغي أن نتدارس كتب المعتنقين لهذا الدين لأن عبادة الله جوهرية القلب، والدين هو أقوى رابط اجتماعي إذ يربط الناس ببعضهم بعضا والدين تحول بهذا عند روسو إلى هيئة تملي علينا سنن الفعل الاجتماعي[4].

وسجل فن القرن السابع عشر بالمثل اقتناعا واهتماما دينيين فقد اهتم بعض الفنانين البارزين قد تناولوا موضوعات دينية إلى جانب أعمالهم الدنيوية ولم يكن هذا مجرد وسيلة تقليدية أو تعبيرا عن الولاء للكنيسة فكانت لوحة القديسة تيريزا الصوفية لبرنيني رغم أنها تمت بتكليف من أسرة كورنارو إبداعا لفنان كاثوليكي مخلص.

إنَ عودة الدين بعد أن كان خروجه أمرا محسوما خلال فترة من الزمن الحديث لم يكن يعني إلغاءه التام بل خروجه من كونه يلعب دورا بنيويا في العالم فخروج الدين لا يعني ترك الاعتقاد الديني ومن ثمة أصبح التفكر في الديني مسائلة فلسفية تطرح نفسها بعمق، فكما وصفها

[1] صاند كولر، مدخل إلى فلسفة الدين، تر/ فتحي المسكيني، مؤمنون بلا حدود، مجلة ألباب، العدد 3، 2017، ص 06.

[2] المرجع نفسه، ص06.

[3] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[4] المرجع نفسه الصفحة نفسها.

كانط بأنها من صلب الفلسفة لأن التساؤل حولها نابع من طبيعة عقولنا، ومن ثم لا يمكن تفاديه بأي حال من الأحوال[1].

لقد كان العالم خلال الأزمنة الحديثة يبدو كأنه يعيش بدون الحضور الكلي للإله ويبدو أن أخلاقية بسيطة علمانية وإنسانية، مِؤاتية لإزالة الاستعمار وتحرير مناطق واسعة من العالم، قد اكتسبت عالمية، ما كانت لها حتى ذلك الحين (حق الشعوب في تقرير مصيرها بنفسها، حقها في اختيار نظامها السياسي والاجتماعي احترام السيادات الوطنية، التعاون الدولي في سبيل توزيع أفضل للثروات في العالم)،،، لهذا السبب هل كان الله في حاجة إلى ثأر كما سيقول بعضهم لاحقا[2].

لأن الأزمة التي أصيب بها العقل بنتائجه الوسائلية، كما عبر عن ذلك ماكس هورك هايمر وأدولف فون أدونرنو ، فتح زمنًا جديدًا لنسبية العقل الذي أشاعه عصر الأنوار أنه هو الذي سيجلب السعادة للبشر لأنه سيجلب لهم الحرية. فإذا بهذا العقل ذاته، على رغم التطور الذي حصل، يجر البشرية إلى أزمات كبيرة، منها الأنظمة الديكتاتورية التي أسست على مطلقية الدولة كمطلب من مطالب العقل وحروب جرّت على البشرية أبشع الجرائم في تاريخ الإنسانية، وسيطرة السوق على حياة الإنسان تحت ناصية الحق بالرفاه والمنفعة.

ومع نهاية سنوات 1970 ظهر جيل من الفلاسفة الجدد، يندد بالايديولوجيات التي كانت سببا في مآسي العالم، والحال هل كان العالم في حالة سيئة لدرجة أنه لم يبق أمامه مورد آخر يستذكره سوى الله ويدعوه مجددا لتسويغ أعمال العنف الجديدة والهمجيات الجديدة التي بعد عام من نجاح كتاب فوكوياما قام عالم سياسي أمريكي آخر، صموئيل هانتينغتين بإطلاعنا على صدام الحضارات التي تعني بنحو خاص صدام الأديان[3]، وفي مؤتمر عقد في روما سنة 1974، أعلن أشهر خبير في التحليل النفسي جاك لاكان، من جهته وبجلاء، تفوق الدين على التحليل النفسي ولن ينتصر الدين على التحليل النفسي فقط بل سينتصر أيضا على أمور كثيرة أخرى حتى أننا لا نستطيع أن نتخيل مدى قوة الدين، يرى أن الدين يكمن في إعطاء المعنى للأشياء التي تعتبر في الماضي من الأشياء الطبيعية هذا لا يعني أن الآشياء ستغدو أقل طبيعية بفضل الواقع وأننا

---

[1] فتحي لمسكيني، الإيمان الحر أو ما بعد الملة مباحث في فلسفة الدين، ص 223.

[2] جورج قرم، المسألة الدينية في القرن الواحد والعشرين، ص 23.

[3] المرجع نفسه، ص 25.

سنتوقف عن إفراز المعنى بل إن الدين سيعطي معنى لأغرب المحن، تلك التي بدأ العلماء أنفسهم يعانون بالضبط طرفا صغيرا من قلقها، الدين سيجد لهذا الحال معاني فظة[1].

كان كانط من أوَل الفلاسفة الذين نصبوا فلسفة الدين في صلب السؤال الفلسفي عن الاستعمال العمومي للعقل، هو في الكرة نفسها قد وضع بذور أكثر التساؤلات المعاصرة في القرن العشرين عن المقدس،فبدلا من نقد الدين، يقترح كانط أن نعيد تأسيس المساحة الأخلاقية في أنفسنا بواسطة تملك داخلي وكلي للمكاسب المعيارية للأديان التوحيدية، ولا سيما مكسب الكرامة، وإنه لذو دلالة حقا أنَ كانط لم يجد من مثل أعلى أخلاقي يجدر بنا الدفاع عنه كبشر إلا فكرة الواجب، ولكن أليس الواجب "ما يجب أن يكون"[2].

إلاَ أنَ المقام تغير مع الفيلسوف الألماني كانط إذ يعتبر منعطف في تاريخ فلسفة الدين ففي جل مؤلفاته "الدين في حدود العقل"، "نقد العقل النظري، ونقد مكة الحكم كانت تدور حول السؤال الدين، لقد كان كانط مؤمنا بوجود الله على طريقته إذ كان يرد هذا الإيمان إلى الضمير الأخلاقي ولا يستند فيه على براهين عقلية، إذ أنه آمن في فلسفته بأن العقل ينبغي أن تظل تأملاته مقصورة عل الظواهر الطبيعية phenomen ولا ينبغي أن يحاول هذا العقل النفاذ إلى حقائق الأشياء في ذاتها nomen ومن ثم اعتبر أن هذه الحقائق التي تمل الأشياء في ذاتها وعلى رأسها الله هي من مسلمات العقل العملي التي ينبغي أن تستند على الضمير الأخلاقي، وأن تظل في حدود هذا العقل والعقل وحده في ارتباطه بعالم الظواهر وعالم الضمير الأخلاقي بداخل الإنسان[3].

ويمكننا ملاحظة أنَ الفلسفة الكانطية اتخذت منحيين: منحى نقدي انتقد فيه كل الفلسفات الإلهية السابقة، ومنحى ايجابي أوضح فيه رؤيته للدين والألوهية من منظوره العقلي، إلا أن انتقاده لم يكن من أجل الدحض وإنما من أجل انتقاد قدرة العقل في إدراك الدين.

وأيضا نجد من أبرز فلاسفة الدين الألمان هيغل يقول:" لما قلنا مسبقا أن الفلسفة تجعل من الدين موضوعا لوجهة نظرها والآن فحتى لو بدا هذا النظر قد اتخذ الموقف الذي يجعله مختلفا عن موضوعه بحيث نبدو قد بقينا في هذه العلاقة بينهما بوصفها علاقة بين جانبين مستقلين أحدهما عن الآخر ومنفصلين، ونكون حينئذ وكأننا في علاقة هذا النظر الفلسفي بموضوعه الديني

---

[1]جورج قرم، المسألة الدينية في القرن الواحد والعشرين، ص 32.

[2]فتحي المسكيني، الإيمان الحر أو ما بعد الملة مباحث في فلسفة الدين، ص 229.

[3] مصطفى النشار، مدخل جديد إلى فلسفة الدين، ص 107.

خارج منطقة التدبر والتنعم تلك، أعني خارج الدين وأن يكون الموضوع والنظر بوصفه حركة الفكرة على درجة من الإختلاف كالحال مثلا في اختلاف أشكال المكان في علم الرياضيات عن الفكر الرياضي الناظر، لكن ذلك ليس هو إلا ما يبدو في أول ما ننظر إلى العلاقة عندما تكون المعرفة ما تزال قائمة في ذلك الانفصال عن الجانب الديني وتكون متناهية، ولكن إذا نظرنا بصورة أدق فإنه يتبين في الواقع أو بالأحرى أن مضمون الفلسفة وحاجتها وهمها أمور تشترك فيها مع الدين مضمونا وحاجة وهما[1] ."

ومقصد هيجل من هذا هو أنَ كل من الفلسفة والدين يشتركان في الموضوع والغاية فيقول: "فموضوع الدين وكذلك موضوع الفلسفة هو الحقيقة السرمدية في موضوعيتها ذاتها إنَه الرب ولا شيء غير الرب وهو شرح الربوبية، فليست الفلسفة حكمة العالم بل هي معرفة ما ليس بدنيوي وهي ليست معرفة الكتلة الخارجية والوجود الخارجي والحياة، بل هي معرفة ما هو سرمدي ومعرفة طبيعة الربوبية يصدر عنها، ذلك أن الطبيعة ينبغي أن تتجلى وتتخلق ومن ثم الفلسفة لا تشرح ذاتها إلا عندما تشرح الدين ومن ثم فهي انشغال بالحقيقة الأزلية، الحقيقة التي هي حقيقة في ذاتها ولذاتها وهي حقا ليست انشغال الروح المفكر بما هو تحكمي أو بما هو منفعة جزئية من هذا الموضوع أو ذاك بل هي عين الفاعلية التي هي الدين ذاته، ومن حيث هو متفلسف فإن الروح يغوص بنفس الحيوية في هذا الموضوع ويهمل كذلك طابعه الجزئي من خلال تخلله لموضوعه كما يفعل الوعي الديني الذي هو بدوره ليس له ما يعنيه ذاتيا غير هذا المضمون بل هو لا يريد إلا أن يغوص فيه[2].

من هذا نخلص أنَه وعلى الرغم من التخلي عن الفكر الديني خلال الأزمنة الحديثة إلاأنه لا يمكن الإنكار أنَ هذا الفكر عاد تدريجيا ولو بصورة مضمرة ومحتشمة في الكثير من أوجه الثقافة الغربية وعند الكثير من الفلاسفة الغربيين من أمثال كانط وهيجل حيث جعل هذا الأخير من الفلسفة تنشد الغاية الدينية ألا وهي الحقيقة، أمَا كانط فبحديثه عن الضمير الجمعي والواجب لذاته فإنَه يكون السبَاق للتشريع لدين إنسانوي عام.

---

[1] فريديريك هيجل، جدلية الدين والتنوير، تر/ أبو يعرب المرزوقي، ط1، هيئة أبو ظبي للسيحة والثقافة، 2014،ص 41.

[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

نتائج الفصل:

ممَا سبق تحليله يمكننا أن نخلص إلى مجموعة النتائج التالية:

- يتبيَن من التحليل الكرونولوجي للأنطولوجيا أو البحث في الوجود، أنَه بحث متشعب ومختلف حسب كل حقبة زمنية، وحامل لسمات هذه الحقبة، فلا ريب أن يكون الفكر متعلق ببيئته وهو الحال مع الفكر الأنطولوجي.
- يبدو أن البحث في الأنطولوجيا هو محاولة دؤوب للإمساك بالمقومات التي تحكم الوجود سواء الخارجية أو المتعلقة بالذات منها، إلا أن تاريخه يشهد بأنه يتذبذب بين الكثير من الآراء وأن البحث فيه لا يزال مستمرا باستمرار الفكر البشري.
- إنَ خطاب فلسفة الدين عانى من التهميش التام بعد سيطرة الفكر المادي وهيمنة العلم التقنية، ليصبح العقل هو أقنوم العصر الحديث ويرمى بالإله إلى نطاق اللامفكر فيه.
- إنَ فكر المقدس يرتبط بعلاقة وطيدة بفلسفة الدين لما له من دور مفهومي، حيث يشكل المقدس الأنموذج الأسمى في كل فكر ديني.
- يتشارك الوجود مع الدين لما له من دور ناظم في الوجود الإنساني، فكانت إحدى رهانات الفلسفة الانفتاح الأنطولوجي على الدين، أي فتح الدين على العقل وفتح العقل على الدين والخروج بالإنسانية من دين تاريخي خاص بشعب، إلى دين عقلي كوني لكل الشعوب، وهذا هو موضوع فلسفة الدين.

االفصل الثاني:الأنطوتيولوجيا عند مارتن هيدغر.

تمهيد.

المبحث الأوَل: التقويض الأنطولوجي والخلط بين الوجود والموجود .

المبحث الثاني: البناء الوجودي لأنطولوجيا أساسية.

المبحث الثالث: مكانة الدين داخل أنطولوجيا هيدغر.

نتائج الفصل.

تمهيد:

للمتأمل أن يلحظ أنَه منذ الإرهاصات الأولى للتفكير الفلسفي تصدرت الأسئلة الخاصة بالوجود الصدارة في كل تأمل عقلي، لكن مع عقود الفلسفة المعاصرة تحديدا مع "الفلسفة الوجودية" التي فكر في دلالتها فلاسفة من قبيل سارتر وياسبرز وكيركيغارد بدأ عصر جديد من الأسئلة ومن الإجابات حول "الوجود الإنساني" باعتباره مشكلا برأسه.

لكن المقام الفلسفي يتغير من عصر لآخر ومن فيلسوف لآخر فربَ عصر لم يقف عند تقليد فلسفي واحد، ويعتبر هيدغر أحد العلامات الفارقة في هذا المجال –فالأنطولوجيا بما هي البحث في الوجود تشكل الأساس لكل فلسفته والمنطلق الأول لكل أفكاره ونظرياته الفلسفية–، لكنه يصرَح بأنَه "فيلسوف الوجود" لا كونه "فيلسوف وجودي" على شاكلة من سبقوه، وعلى أساس هذه المقاربة سنعمل في هذا الفصل على تبيان مفاد هذا التصريح انطلاقا من كتابه الرئيس "الوجود والزمان"، ثم العودة لتنشئة هيدغر الدينية للكشف عن مدى تأثيرها داخل نصوصه حتى وإن قد تم طرحها بشكل مضمر لمقاربة أطروحة الدين والوجود بالنسبة لهذا الفيلسوف، وسنحاول أثناء ذلك الإحاطة بالأسئلة التالية:

- كيف استخدم هيدغر المنهج الفينومينولوجي في البحث الوجودي؟.
- كيف بنى هيدغر نظريته في الوجود؟.
- ما علاقة التفكير في الوجود بالجانب الديني عند مارتن هيدغر؟

المبحث الأوَل:

التقويض الأنطولوجي والخلط بين الوجود والموجود

1-الفينومينولوجيا منهجا للتقويض الأنطولوجي:

أ-دلالة المنهج الفينومينولوجي:

بدءا، علينا أن نصرح بأنَ فكر هيدغر هو سليل التيار الفينومينولوجي الذي يعود إلى ادموند هوسرل Edmund Husserl (1887-1938)، وهذا ما سيمنح السؤال عن الوجود ثقلا وعمقا خاصا لديه[1]، وعلى اعتبار أنَ الأنطولوجيا هي البحث في الوجود يتمحور مشروع هيدغر الأنطولوجي الفينومينولوجي حول السؤال عن معنى الوجود عن طريق الرهان المعياري الكبير الذي طرحه وهو التدرج من الفينومينولوجيا نحو الأنطولوجيا من أجل الكشف عن الوجود الحقيقي الأصيل.

في تقدير هوسرل، علوم عصره هي سبب الأزمة فشرع في نقدها تباعا من العلوم الوضعية امتد نقده إلى الرياضيات[2] -العلم الدقيق واليقيني على حسب رأي ديكارت-، فالرياضيات لم تكن قادرة على إدراك الماهيات رغم اهتمامها بها، ومن أزمة العلوم الوضعية امتدت الأزمة إلى العلوم الإنسانية مما ساهم في تعميق الأزمة الحضارية والثقافية بعد أن حاولت العلوم الإنسانية استثمار مناهج العلوم التجريبية تحول الإنسان إلى واقعة طبيعية وغيَب العلم التجريبي الإنسان ونفى وعيه الخاص[3].

في هذا السياق اقترح هوسرل الفينومينولوجيا حلا راديكاليا لأزمة العقلانية الغربية كعلم كلي تقوم على قاعدته كل العلوم والمعارف، هذا العلم الكلي الدقيق سيقوم بعملية النقد والتأسيس، فلا يمكن إصلاح الفلسفة ولا يمكن أن تصبح العلوم الأوروبية علوما بحق إلاَ في الوحدة المنظمة لهذا العلم الكلي وحين تتحول الفلسفة إلى علم كلي دقيق يمكن حل الأزمة العقلانية[4]، فماذا تعني الفينومينولوجيا؟ وكيف تكون أساسا لكل العلوم بمقتضى المقاربة الهوسرلية؟.

ليس سهلا أن نجد جوابا عن السؤال الذي كان قد طرحه ميرلوبونتي في كتابه فينومينولوجيا الإدراك الحسي 1945 ما الفينومينولوجيا؟ فقد يبدو غريبا أنَ هذا السؤال مازال يطرح منذ نصف قرن من الزمان بعد ظهور أولى أعمال هوسرل فالفينومينولوجيا كما حددها ليست فلسفة

---

[1] هانز ألبرت، هيدغر والتحول التأويلي، تر/عبد السلام حيدر، مؤمنون بلا حدود، 2016، ص 04.

[2] علي الحبيب الفريوي، مارتن هيدغر "الفن والحقيقة" أوالإنهاء الفينومينولوجي للميتافيزيقا، ط1، دار الفرابي، مصر، ص 24.

[3] المرجع نفسه، ص 25.

[4] المرجع نفسه، ص26.

أو عملا جاهزا وإنَما هي عبارة عن منهج مفتوح، ولهذا كان سؤال ميرلوبونتي سؤالا مشروعا فليس صحيحا أن ترتبط الفينومينولوجيا باسم هوسرل وحده إذا لم يعد تعريفها ممكنا بمعزل عن التطورات التي لحقتها بعده[1].

الفينومينولوجيا "الظاهر أو الظاهرة" كموضوع الأساسي في مقابل "الباطن"، وعلى الرغم من أنَ أتباع قذا المنهج اختلفوا حول طبيعته لكنهم لم يختلفوا حول دراسة الظاهر باعتباره موضوعا للبحث[2] وتعني كلمة "الظاهرة" مجموع الحوادث الملاحظة بواسطة الحواس والتي تدور حولها المعرفة بصفة عامة،أمَا في الفلسفة اليونانية فتدل على الموضوعات الجزئية الحسية المتغيرة التي تقف في مواجهة الكليات العقلية الثابتة أي الماهيات ومن ثمَة كانت المعرفة الظاهرية بهذا المعنى في العصر اليوناني معرفة غير صحيحة وغير يقينية لاعتمادها في عملية الإدراك على الحواس عكس المعرفة القائمة على الماهيات الكلية الثابتة والمعتمدة على العقل وبديهياته اليقينية[3].

إلاَ أنه مع العصر الحديث ومع تغير الأنموذج المعرفي حدث تحول هائل في المصطلحات الفلسفية وكان للفينومينولوجيا الحظ الأوفر من هذا التغيير حيث أدى تطور العلم التجريبي إلى إعتبار الظواهر هي الموضوع الحقيقي للإدراك والمعرفة وذلك لدى عدد كبير من الفلاسفة ولم تظهر أهمية هذا المصطلح في الفلسفة الحديثة بصورة واضحة إلاَ منذ عصر كانط تقريبا ثم تعددت بعد ذلك المذاهب والاتجاهات الفلسفية في تقديرها وفهمها للظواهر.

ومنه تفرعت عدة مذاهب واتجاهات فلسفية أخذت اصطلاحها من هذه الكلمة أهمها المذهب الظاهري phenomenalism وعلم الظواهر phenomenology أو الفينومينولوجيا وذلك في معان متعددة في مجال الفلسفة وعلم النفس والمنطق، ويطلق اصطلاح المذهب الظاهري بصفة دقيقة على النظام القائل بأنَه لا توجد معرفة إطلاقا إلاَ بواسطة الظواهر وأنَ الإدراك لا يمكن أن يتم إلاَ اعتمادا على ما يظهر من الأشياء فقط دون باطنها الخفي، مع ملاحظة أن هناك نوعين من الظواهر: "طبيعية وعقلية" الظواهر الطبيعية هي مجموع ما يظهر من الأشياء الخارجية والتي يمكن إدراكها حسيا لتتحول إلى موضوع معرفي عقلي، بينما الظواهر العقلية هي ما يظهر

---

[1] علي الحبيب الفريوي، مارتن هيدغر "الفن والحقيقة" أوالإنهاء الفينومينولوجي للميتافيزيقا، ص 33.

[2] سماح رافع محمد، الفينومينولوجيا عند هوسرل دراسة نقدية في التجديد الفلسفي المعاصر، ط1، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد،1991، ص 52.

[3] المرجع نفسه، ص 53.

في شعور الإنسان من أحداث عقلية أو نفسية داخلية يمكن إدراكها بالاستبطان أو بالشعور الداخلي لتصبح أيضا موضوعا معرفيا بالضبط مثل الظواهر الطبيعية[1].

ولا شك أنَ هناك تداخلا بين المذهب الظاهري والفينومينولوجيا أو علم الظواهر باعتبار أنَ كلا منهما يجعل الظواهر الموضوع الأساس للدراسة إلاَ أنَه في نفس الوقت توجد اختلافات بينهما في فهم طبيعة هذه الظواهر وكيفية تناولها بالدراسة، وتتمثل عناصر الاتفاق البسيطة بينهما في أنَ كلاهما يدرس الظواهر الخارجية كما تبدو للذات الإنسانية وكما يدركها الشعور الإنساني وكل منهما يهمل بواطن الأشياء التي لا تبدو لنا في هيئة ظواهر، لكنهما يختلفان في كون المذهب الظاهري بفروعه المختلفة يبقى مجرد وجهات نظر متفرقة سواء في الفلسفة أو المنطق أو علم النفس حيث اتخذ عدَة صور فلسفية أصابها الجمود بمضي الزمن وأصبحت مجرد أنساق فردية مغلقة وهذا ما رفضه هوسرل في الفينومينولوياجيا[2].

غير أنَ طموح الفينومينولوجيا الذي رفعه هوسرل بالتحديد هو نداء فلسفي صارم لأن تصير علما دقيقا تتأسس عليه كل المعارف وتقوم عليه كل العلوم الممكنة من جهة، وأن لا تكون مجرد مذهب جزئي أو فرع من فروع المعرفة من جهة أخرى، وهذه هي الغاية الخفية للفينومينولوجيا التي لطالما سعى هوسرل لترسيخها.

وهكذا، يبدو أنَ الهدف الصعب والبعيد للفينومينولوجيا يوضح كيف أنها تخطت حدود المذهب الظاهري لتسعى إلى هدف أعلى هو تأسيس المعرفة البشرية على مبادىء قبلية يقينية تحارب كل تفكير نسقي جامد والتي تسعى لأن تكون جهدا معرفيا مفتوحا يخدم كل تطور وتقدم فكري، لذلك هاجم هوسرل أصحاب المذهب الظاهري وطلب منهم أن ينبذوا الأنساق الفلسفية الخاصة وبهذا يكون أوَل فيلسوف أعطى لكلمة الفينومينولوجيا هذا المعنى العميق وحدد طريقها العام لتصبح علما كليا مفتوحا وليس مذهبا جزئيا[3].

لقد بات من المعهود في الفلسفة المعاصرة وعلى قدر زعمها الالتحاق فعلا برتبة العلم والتسليم بمنهج للمعرفة مشترك بين العلوم وبين الفلسفة، والحق أنَ هذا اليقين موافق تمام الموافقة

---

[1] سماح رافع محمد، الفينومينولوجيا عند هوسرل دراسة نقدية في التجديد الفلسفي المعاصر، ص 55.

[2] المرجع نفسه، ص 56.

[3] المرجع نفسه، الصفحة نفسها..

لتقاليد الفلسفة الكبرى للقرن السابع عشر الذي كان يعتقد أيضا أنَ خلاص الفلسفة إنَما هو في احتذائها أنموذج العلوم الطبيعية منهجيا أي الرياضيات والطبيعيات الرياضية، ثمة فضلا عن هذه التسوية المنهجية بين الفلسفة وسائر العلوم تسوية من جهة الموضوع[1]، يقول هوسرل: "اليوم الرأي السائد يعتبر أنَ الفلسفة ليس بمقدورها فحسب أن تتعلق بسائر العلوم الأخرى وإنَما هي قادرة على أن تتخذ أساسا لها في نتائج هذه العلوم على النحو نفسه الذي تقوم به العلوم الأخرى أحدها على الآخر والذي تكون به نتائج أحدها أوائل للأخرى ولي أن أذكر بمحاولات منتشرة أيما انتشار لتأسيس نظرية المعرفة على علم المعرفة نفسها وعلى علم الحياة وقد راجت في أيامنا ردود كثيرة على هذه الأحكام السابقة الشنيعة وإنها لأحكام سابقة فعلا[2].

ويسترسل في تبرير هذا القول معتبرا أنَ أي علم يمكن له أن يبنى فوق علم آخر في ميدان البحث الطبيعي كما يمكن له أن يوفر لعلم آخر مثالا منهجيا ولو أنَ ذلك لا يجاوز بعض الحدود التي ترسمها وتعينها طبيعة ميادين البحث المقصودة غير أنَ الفلسفة تقع ضمن بعد مستحدث تمام الاستحداث وهي بحاجة إلى نقاط ابتداء مستحدثة تمام الاستحداث وإلى منهج مستحدث كله يميزها من حيث المبدأ عن كل علم طبيعي، وهو الأمر الذي يعني كذلك أنَ الفلسفة المحضة ضمن دائرة نقد المعرفة برمتها وضمن سائر الميادين النقدية عامة يتعين عليها الإحجام عن أي استعمال لجملة العمل الفكري الذي اضطلعت به العلوم الطبيعة وكذا عن الحكمة والعلم الطبيعيين مما لا ينتظمه قول علمي أصلا[3]"

من الواضح هنا، أنَ هوسرل يؤكد على ضرورة وجود منهج تحتذي به العلوم ويقر بأنَ مختلف العلوم الطبيعية باحتذائها بالمنهج التجريبي حققت نتائج مبهرة، إلاَ أنَه يرفض أن تحتذي الفلسفة بمنهج العلوم الطبيعية لذلك سعى لبناء قواعد ثابتة ودقيقة لعلم كلي جديد هو "الفينومينولوجيا" وبشارة هذا العلم تكمن في محاولة الانفتاح على الوجود الإنساني، لذلك لم يقترح تعريفا نهائيا للفينومينولوجيا أو حدَد لها قالبا جاهزا حجزها فيه بل ظل على امتداد تجربته الفكرية يعتقد أنَ الفلسفة فضاء معرفي مفتوح لا يخضع للقوالب والمذاهب الدوغمائية لكي يكون هذا العلم

---

[1] إدموندهوسرل، فكرة الفينومينولوجيا، تر/ فتحي أنقزو، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2007، ص 57.

[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

الجديد منوطا بالأفق الذي رسمه له وهو اتجاهه نحو أن يصبح علما دقيقا هو الأسبق والمرجع لكل المعارف الإنسانية.

يذهب كذلك في كتابه فكرة الفينومينولوجيا إلى القول: "ميَزت في الدروس السابقة بين العلمين الطبيعي والفلسفي ينهل أولهما من موقف الروح الطبيعي وأمَا آخرها فمن موقف الروح الفلسفي، إنَ موقف الروح الطبيعي لا ينشغل أبدا بنقد المعرفة في هذا الموقف إنَنا ننقاد بالنظر والفكر جهة الأشياء المعطاة لنا كل مرة والمعطاة لنا على نحو ما هي بينة بنفسها وإن كان ذلك على أنحاء متباينة وبحسب ضروب وجود مختلفة إن من جهة مصدر المعرفة أو من جهة رتبتها في الإدراك مثلا وهو أمر بين بنفسه عندنا يمكث الشيء قبالة ناظرينا هنا من بين أشياء أخرى ذات حياة وغير ذات حياة ذات نفس وغير ذات نفس كذلك هي وسط عالم يطال الإدراك بعضا منه كما يطال الأشياء المفردة ويعطي بعضه الآخر لإتلاف الأذكار فيقع من هنا في اللامحدود والمجهول[1]".

لذلك وجَه هوسرل جهده الفلسفي في مجال الفينومينولوجيا لتحقيق غاية أساسية وهي الكشف عن بداية جذرية للفلسفة والتي يمكن بواسطتها أن تقدم الفلسفة نفسها كعلم وهذه البداية الجذرية من وجهة نظره تتمثل في الشعور، لذلك أصبح من ضمن تعريفات الفينومينولوجيا علم الشعور والمقصود هنا هو الشعور المتعالي الخالص في صورته الماهوية المتعالية التي تظهر بعد عملية الرد الفينومينولوجي[2] فالشعور الطبيعي متغير من فرد إلى آخر ولا يستند إلى أي أساس يقيني ثابت بينما الشعور المتعالي يتسم بالحيوية المطلقة التي لا بد أن يرتد إليها الشعور الطبيعي ليستمد منها شرعية وجوده اليقيني[3].

إنَ الفينومينولوجيا عند هوسرل علم تمهدي يعد ويمهد لفلسفة ذات مجال أوسع من مجال العلم التجريبي التقليدي وأكثر رحابة ودقة من مذاهب الفلسفة المتعددة، لأنَها تمثل الأرضية اليقينية الشاملة وتقدم الشروط القبلية الضرورية لكل فلسفة دقيقة ومعرفة صحيحة ورغم أنَ هوسرل أطلق صفة العلم على الفينومينولوجيا إلاَ أنَه كان كثيرا ما يطلق عليها صفة الفلسفة فيتحدث عنها

---

[1] إدموند هوسرل، فكرة الفينومينولوجيا، ص 49.

[2] ابراهيم أحمد، إشكالية الوجود والتقنية، ص 54.

[3] المرجع نفسه، ص 55.

باعتبارها الفلسفة الأولى تارة والعلم الكلي تارة أخرى وفي أماكن أخرى يذكرها باسم الفلسفة الفينومينولوجية وكل هذه المسميات تتقارب في مدلولاتها وتدور حول معنى جوهري واحد وهو كون الفينومينولوجيا هي العلم الكلي بشتى تعريفاتها ومباحثها وأهدافها[1].

ونستطيع أن نقول أيضا أنَ جميع العلوم الضرورية تجد بصفة عامة مصدرها الأخير في الفينومينولوجيا الترنسدنتالية وتجد فيها أسسها الأخيرة فجميع العلوم بالنظر إلى مصدرها تنتمي بذاتها إلى الفينومينولوجيا الكلية والقبلية بوصفها فروعا في نسقها، لذلك يطمح هوسرل إلى التفتيش تحت الركام الميتافيزيقي عن أصل ثابت يكون ضامنا لقيام هذا العلم، لما فشلت المناهج التجريبية في إدراك الحقيقة الكلية داخلنا أدرك هوسرل ضرورة البحث عن منهج جديد ينظر إلى الظواهر الطبيعية والإنسانية نظرة ترنسدنتالية وهذا المطلب سيتحقق بالعودة إلى الأنا المفكر[2].

يقول هوسرل "إنَ وجهتنا هي ما يمكن أن نصفه بكونه تحصيل إقليم وجودي لم يتحدد إلى حد الآن من حيث حقيقته الخاصة به، إقليم مثله مثل أي إقليم آخر هو من نوع الوجود الفردي أما ما يعنيه ذلك بكامل الدقة فهو ما سيعلمنا إيَاه ما نقرر من ملاحظات مقبلة ففي المقام الأول سنفحص بالإشارة المباشرة اعتمادا على ملاحظة تجربة معيشة خالصة ""وعي خالص" مصحوب بمتضايفاته الخالصة إذ إنَ ما نشير إليه من الوجود ليس هو عندنا من منطلق أسس جوهرية شيئا آخر غير ما نحدده كما سنحدد من جهة ثانية أناه الخالص من منطلق الأنا ومن منطلق الوعي بالتجارب المعطاة لنا[3]."

فموضوع الفينومينولوجيا كعلم كلي جديد يختلف تماما عن موضوع العلوم الوضعية والمذاهب الفلسفية التقليدية التي انتقدها سابقا سعيا وراء موضوع آخر أكثر عمومية وخصوبة، موضوع يتميز بالحيوية والانفتاح والقدرة على الوصول إلى اليقين هذا الموضوع الجديد هو الذاتية المتعالية بشتى تجاربها الخصبة التي ستؤدي إيضاح أصل التناقضات القائمة في العصر الحديث[4] بين الموضوعية الطبيعية والذاتية المتعالية، وهذا هو موضوع الجزء الثاني من أزمة العلوم

[1] سماح رافع محمد، الفينومينولوجيا عند هوسرل دراسة نقدية في التجديد الفلسفي المعاصر، ص 125.

[2] علي الحبيب الفريوي، مارتن هيدغر "الفن والحقيقة" أوالإنهاء الفينومينولوجي للميتافيزيقا، ص 35.

[3] إدموند هوسرل ، أفكار ممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية، تر/ أبو يعرب المرزوقي، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، 2011، ص 91.

[4] سماح رافع محمد، الفينومينولوجيا عند هوسرل دراسة نقدية في التجديد الفلسفي المعاصر، ص 126.

الأوروبية والفينومينولوجيا المتعالية حيث يقوم هوسرل برد كل علوم الواقع إلى علوم الماهية وهذه بدورها يرتد بها إلى الأنا الخالص حيث تظهر ماهيتها الحقيقية في مجال الذاتية المتعالية[1].

والمقصود هنا ليس الأنا التجريبي وليس الذات الموضوعية التي يدرسها علم النفس وبقية العلوم الوضعية لأنَها ستكون حينئذ جزءا من العالم المتغير وإنَما المقصود هو الأنا الخالص أو الذات المتعالية التي تحمل في طياتها الماهيات الأساسية للوجود المادي ويطلق هوسرل على هذا الأنا الذي يحمل في ذاته شتى أنحاء الوجود اسم "الأنا المتعالي"، كما أنَ ما ينتج عنه من موضوعات تدرسها الفينومينولوجيا يسميها هوسرل بالمسائل الفلسفية المتعالية ولأجل هذه الأسباب أطلق هوسرل على الفينومينولوجيا اسما جديدا هو علم الذات باعتبار أنَ هذه الذات في صورتها المتعالية تعتبر الموضوع الأساسي للعلم الجديد[2] يقول: إني أنا الإنسان الحقيقي موضوع حقيقي مثل غيري من موضوعات العالم الطبيعي أنجز أفكارا و"أفعال وعي" بالمعنيين الواسع والضيق وهذه الأفعال هي من حيث انتسابها إلى هذه الذات الإنسانية أحداث من الواقع الطبيعي نفسه، كما أنَ كل تجاربي المعيشة الأخرى التي تبزغ من تيارهاتغير أفعال الأنا التي تخصه بزوغا فريد النوع تتداخل في تأليف مترابط وتتحول تحولا لا ينتهي وبمعناها العام فإن لفظة وعي تشمل كل التجارب المعيشة[3].

والأنا اليقظ يمكن أن يعرف بوصفه الأنا الذي يحقق الفكر ضمن الوعي المتصل لتيار تجربته المعيشة بشكل نوعي وهو ما لا يعني طبعا أنَ هذه التجارب تكون دائما بصورة عامة مصوغة في عبارة حملية أو قابلة لأن تصاغ فيها فليس من شك أنه توجد كذلك "أنا–ذوات"، إلاَ أنَه بعد أن أسلفنا يتبين أنَ تيار التجربة المعيشة عند أي "أنا" يقظ من جوهره أن يتضمن سلسلة الأفكار التي يتقدم سيلها بتواصل فتكون ذات صلة دائمة بوسط وجوده بالقوة وهو وسط مستعد دائما لأن يتحول إلى حال الوسط بالفعل وكذلك العكس بالعكس فينقلب ما هو منه بالفعل إلى ما هو منه بالقوة[4].

---

[1] سماح رافع محمد، الفينومينولوجيا عند هوسرل دراسة نقدية في التجديد الفلسفي المعاصر، ص 126.

[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3] إدموند هوسرل، أفكار ممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية، ص 92.

[4] المصدر نفسه، ص 97.

اعتبر هوسرل الفينومينولوجيا تحول جذري في بنية الخطاب الفلسفي الأوروبي يجب أن تتجه بالفلسفة نحو أفق تصبح فيه علما كليا مع تحديد آفاقها وبنائها على أساس ماهوي جديد يختلف كل الاختلاف عن الشكل التقليدي، اقترح هوسرل في تأملاته لتوضيح دواعي الطريقة الجديدة ومنطلقاتها كما اتخذ من الأنا الترنسندنتالي" أساسا لقيام هذا العلم وقد مثلت التأملات الديكارتية استدعاء جذريا لأهم االمحاولات التأسيسية السابقة[1].

إنَ المنهج الفينومينولوجي الذي سطره هوسرل هو طريقة لتحديد الماهيات هذه الطريقة لا هي استنباط ولا هي استقراء وإنَما هي فقط تريد أن ترينا ما هو معطى في ذلك المجرى الحيوي الذي تبدأ منه الفينومينولوجيا إنَها طريقة شبيهة بالشك الديكارتي الذي يستبعد كل ما هو يقيني ليصل إلى الحقيقة[2]، إنَه يمهد بذلك للحدس الذي يضع العالم بين قوسين العالم الممتد في المكان والمتوالي في الزمان أي استبعاد الاعتقاد الطبيعي في العالم لتفسير الأشياء وبذلك كان مذهب الظاهريات منهجا أكثر منه مذهبا، حيث يقوم هذا المنهج على رؤية الماهية في الشعور ابتغاء أن يستخلص منها هذه الماهية التي يسعى إلى رؤيتها[3].

أوضح هوسرل أنَه في كثير من المواقع يتفق مع ديكارت حول إصلاح الفلسفة فبإمكاننا أن نشبه الفينومينولوجيا بالمذهب الديكارتي دون أن نسقط في التقليد لأنه يجب تقويض جميع العلوم المسلم بها لذلك عاد هوسرل إلى الذات الديكارتية وإلى تأملاته التي مثلت أنموذجا في التفلسف الخالص فالذات يقينية لا تقبل الشك وهي منطلق التأسيس وبناء المعارف الصحيحة[4].

أهملت العلوم الطبيعية العالم المعيش وكان هوسرل مدركا لأهمية هذا المفهوم في تحقيق تجاوز فعلي للميتافيزيقا المثالية وللفينومينولوجيا التي سنها كانط وجسمها هيجل في فينومينولوجيا الروح دون أن تحقق رهاناتها، فقد اهتم كانط بوضع الظاهرة مقابل الشيء في ذاته واهتم هيجل بتجلي الظاهرة حقيقة مطلقة تتجه في الزمان نحو الانقشاع المطلق وأغفلت حقيقة الأشياء ذاتها[5]، لأنَ الفكرة العامة التي تقوم عليها الفينومينولوجيا هي الرجوع إلى الأشياء نفسها أي الرجوع إلى

---

[1] علي الحبيب الفريوي، مارتن هيدغر "الفن والحقيقة" أوالإنهاء الفينومينولوجي للميتافيزيقا، ص 16.

[2] إبراهيم أحمد، إشكالية الوجود والتقنية، ص 56.

[3] المرجع نفسه، ص 57.

[4] علي الحبيب الفريوي، مارتن هيدغر "الفن والحقيقة" أوالإنهاء الفينومينولوجي للميتافيزيقا، ص 17.

[5] المرجع نفسه، ص 31.

الوقائع المحضة. وبتحديد كلمة ظواهرية يجب استبعاد التصور الكانطي للظواهر التي تعرف وحدها دون الجوهر أو الشيء في ذاته فعند كانط مفهوم "ظاهرة" يعبر عن جزء من الوجود فقط، إذ الوجود في ذاته لا يعرف وإنَما فقط يخبر عن ذاته ببديل عنه هو الآثار الكيفية التي تطرق على الحواس كمادة فيركب منها العقل النظري بصوره أو بقوانينه[1].

هذا التجاوز الذي قدمه هوسرل للفينومينولوجيا كما سنها كل من كانط وهيجل، إنَما من أجل الوثوب إلى العالم المعيش ومن أجل هذا سطَر خطوات لتحقيق المنهج الفينومينولوجي وهي كالتالي:

1-**تعليق الحكم:** وفيه يبدأ البحث الفلسفي باستبعاد فروض والأحكام السابقة لإقامة قضايا يقينية يقبلها كل إنسان[2] وتعليق الحكم هو موضوع الجزء الأوَل من الأحكام أو الأبوخية* التي تضع بين قوسين بعض عناصر الواقع.

حين يتحدث هوسرل عن التعليق الفينومينولوجي وعن الذاتية فهو لا يتحدث عن مفاهيم مختلفة وإنما يتحدث عن مشروع تأسيس يقوم على تحويل الفلسفة إلى علم دقيق هذا هو المعنى الحقيقي للتعليق الفينومينولوجي إنَه يحيل نظر الوعي إلى ذاته، فالعالم بهذا التعليق لا يعدم أو يزول وإنما يوضع على حدة مؤقتة، ويمثل الشك أو الأبوخية المرحة الأولى من مراحل التعليق وهي خطوة ضرورية تساهم في تعليق مجموعة الاعتقادات الساذجة التي يسلم بها الحس المشترك، يتجه التعليق إلى استبعاد المعرفة الطبيعية والتوقف مؤقتا عن إصدار الأحكام عليها لحين تمحيصها ونقد أسسها ومرجعياتها ففي هذا المستوى نترك العلم أو نضعه بين قوسين ونعلق كل أحكامنا لكي نتجه إلى عالم الماهيات[3].

من الواضح أنَ هدف هوسرل من خلال هذه الخطوة هو إقامة علم كلي يستطيع أن يعرف الحقيقة الإنسانية بكل أبعادها حقيقة النفس البشرية وليس الحقيقة الفيزيقية، بل القصد المعرفي

[1] إبراهيم أحمد، إشكالية الوجود والتقنية، ص 51.

[2] صفاء عبد السلام جعفر، الوجود الحقيقي عند مارتن هيدغر، ص 64.

*الايبوخية أو الايبوخي هي كلمة يونانية تعني الامتناع عن الحكم والتوقف عن إبداء الرأيوهي تشكل المطلب الأوَل في كل فينومينولوجيا.

[3] علي الحبيب الفريوي، مارتن هيدغر "الفن والحقيقة" أوالإنهاء الفينومينولوجي للميتافيزيقا، ص 39.

نحو الجوهر حيث حارب هوسرل التجريبية العلمية التي تسربت إلى علم النفس لأنَها غير قادرة على معرفة معنى العمق الحقيقي للحياة.

والسبيل للوصول لهذه المعرفة حسب هوسرل هو أنَ الباحث الذي يرغب فقط في أن يلاحظ الظواهر ويعرف حياته نفسها بطريقة خالصة صرفة لا تشوبها أية عناصر غير نفسية عليه أن يقوم بإجراء إيبوخي أي أن يقوم بالامتناع عن تبني أي طرح خاص، وألا يتقبل أي حكم يتعلق بالعالم الموضوعي ثم ينطلق في رحلة معرفته القصدية هذه الأخيرة تعني أنَ كل وعي هو وعي لشيء معين أي أنَ كل وعي يتجه دوما نحو غرض ويعزله فكريا ولكن الفكر هنا مرتبط بالممارسة والعمل وهما يتجهان نحو دلالة الأغراض والأشياء في العالم.

إنَ الحقيقة الأولى التي يجب أن نضعها أمامنا هي أنَنا في بحثنا نقصد ما هو نفسي والمعيار الخاص للنفسي أو بالأصح السمة العامة الدائمة له هو أنَه قصدي ليس هناك نفسي إذا دون قصدي وهذا المفهوم أخذه هوسرل من أستاذه برنتانو[1]، حين نبني هذه الدلالة هذا المعنى لا يكون إلا عن طريق الايبوخي أي وضع العالم بين قوسين والامتناع هنا عن إصدار الأحكام عن العالم الموضوعي ليس لأنَ ما أريده العالم الخارجي بل هذا العالم الخارجي كما أعيشه أنا أي المعنى النفسي لكل ظاهرة فحين أرى بيتا فليس المهم وصفه الخارجي ولا البحث في الماهية الأخيرة للحجارة التي تكونه إنما المهم هو القصدية التي تنتج من رؤيتي له ومنه ما يظهر ليس هو العالم بل معنى العالم[2].

بعد أن أضع العالم بين قوسين ما يبقى هو الظاهرة التي نزعت عنها كل ما هو موضوعي كل ما هو آت من العالم الخارجي وبقيت ظاهرة نفسية وعملية الوصف تنقسم إلى عمليتين: وصف الهدف الذاتي للتجربة أي القصد ووصف فعل التفكير أي العملية نفسها، هناك إذن النية الذاتية والدلالة الموضوعية التي تتعلق بالشيء ذاته، عملية الوصف هذه بشقيها هي ما يسميها هوسرل التجربة الفينومينولوجية وهي تجربة داخلية لا يشوبها أي عنصر موضوعي أو أي اعتبار وضعي وهنا تبدأ المرحلة الثانية مرحلة البناء[3].

---

[1] جورج زيناتي، الفلسفة في مسارها، ط2، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2013، ص 274.

[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3] المرجع نفسه، 275.

2-البناء: وهو موضوع الجزء الثاني من الأفكار وفيه يستبعد الباحث أي عنصر تجريبي لتكوين نظرية فلسفية من طبيعة قبلية كما يستبعد حتى افتراض وجود عالم طبيعي خارجي استبعادا منهجيا وفيه يظهر الشعور كقصد متبادل مكون من قالب وموضوع، الأوَل يمثل الجانب النظري أو القبلي أو الذات التقليدية في نظرية المعرفة والثاني يمثل الموضوع وهو مضمون الشعور عند هوسرل[1].

فيرى أنَ الشعور ذات وموضوع وبذلك ينتهي التعارض التقليدي بين الذات والموضوع كما ينتهي الصراع التاريخي بين المثالية أولوية الذات والواقعية أولوية الموضوع ويصبحان وجهين لشيء واحد هو الشعور وتكون مهمة الفينومينولوجيا تحليل الشعور أو القصد المتبادل الذي هو تحليل للمعرفة والوجود في آن واحد[2]، وتمثَل القصدية الفكرة الأساسية في الظاهريات حيث يعتبر أنَ خاصية كل شعور أن يكون شعورا بشيء وبهذا يمكن وصفه مباشرة، والشعور بشيء هو التضايف المتواصل بين أفعال القصد بالمعنى الأوسع وبين الموضوع المقصود[3].

ويتم البناء عند هوسرل في موضوعات ثلاث وهي بناء الطبيعة المادية ثم الطبيعة الحية ثم عالم الروح فالواقع مكون من ثلاث دوائر متداخلة المادة هي الدائرة الكبرى والحياة هي الدائرة الوسطى والروح هي الدائرة الصغرى (الذات الخالصة، الآخرون، عالم الأشياء)[4]، والشعور يكشف عن هذه الدوائر المتداخلة ذات المركز الواحد وبذلك وضع هوسرل علم اجتماع فينومينولوجي لدراسة الآخر.

3-الإيضاح: وهو موضوع الجزء الثالث من الأفكار ويعني تحليل موضوع البحث تحليلا وصفيا ويشبه الإيضاح هنا قاعدة التحليل في المنهج الديكارتي، ومهمة الإيضاح هي توضيح الصلة بين الفينومينولوجيا والأنطولوجيا وعلم النفس، لوجود ثلاث مناطق متداخلة وهي (النفس، والشيء، والبدن) فالنفس موضوع الفينومينولوجيا والبدن موضوع علم النفس والشيء موضوع الأنطولوجيا، ويكشف الإيضاح عن الوحدة الباطنة في الوجود وحدة المعرفة والوجود في

[1]صفاء عبد السلام جعفر، الوجود الحقيقي عند مارتن هيدغر، ص 64.

[2]المرجع نفسه، الصفحة نفسها

[3]ابراهيم أحمد، إشكالية الوجود والتقنية، ص 55.

[4]صفاء عبد السلام جعفر، الوجود الحقيقي عند مارتن هيدغر، ص64.

الفينومينولوجيا وحدة الموضوع والذات في الكوجيتو وحدة الأنا والآخر في التجربة المشتركة ووحدة الأجزاء المتناثرة في الكل الواحد[1].

يعتبر الإيضاح إذن خطوة وصفية تمكن الباحث الظاهراتي من أن يواجه معطيات وأن يتأمل بتميز ووضوح معالم الظواهر بصفة مباشرة ومفصلة عن طريق الملاحظة المباشرة بوصفها الوسيلة الوحيدة القادرة على إدراك الواقع في كل صفاته المحضة، وذلك لن يتأتى إلاَ بعد التخلص من الأحكام السابقة وذلك باستبعاد كل الأمور المفسدة لصفاء الرؤية والملاحظة التي تشوش الوعي.

تصاحب عملية الوصف هذه العملية الثانية وهي الاختزال أو الرد إذ يصبح علينا أن نغير التجربة ونتوعها من أجل التوصل إلى التخلص من كل ما ليس بأساسي ويطلق هوسرل على هذه العملية الاختزال الجوهري أو الماهوي وبها نتوصل إلى البنية الحقيقية الباقية للأشياء والموضوعات ومختلف علاقاتها مع منظورنا للأمور[2].

في عملية الوصف نحاول دوما أن نرى ماذا يبقى نفسيا في العالم الخارجي المحيط بنا أي في المعيش بعمق داخل أنفسنا هناك إذن نوع من التصالح والتصارح بيننا وبين العالم الوضوعي هناك حوار دائم بين الموضوع والذات وشرط قيام هذا الحوار، هذا يفترض أنَ الوعي وحده الذي يعطي المعنى للأشياء، هذا الأخير ليس مكتوبا في طبيعة الأشياء بل في علاقتها بنفس تعيش ماهية هذه الأشياء[3]، هنا نصل إلى نقطة هامة جدا من مسيرة الفينومينولوجيا المنهجية فهي ليست علم أنا مفخمة ومبالغ فيها فالدلالة تظل ضعيفة حين تتوقف التجربة عند تجربني أنا فقط بل لا بد من آخرين لإخراج الأنا من عزلتها.

هذه الماهية التي يدركها وعيي ليست بفكرة غامضة أو بأمر مجرد أي أنها ليست الصورة الحسية أو المفهوم العقلي بل هي أمر عياني مجسد وهذه الماهية المدركة بهذه الطريقة المعيشة وحدها تملك ما يكفي من المثالية كي تصلح أن تكون موضوع العلم الجديد الذي تريد الفينوميولوجيا إقامته[4].

[1] صفاء عبد السلام جعفر، الوجود الحقيقي عند مارتن هيدغر، ص64.

[2] جورج زيناتي، الفلسفة في مسارها، ص 275.

[3] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[4] المرجع نفسه، ص 276.

يتبيَن من تحليل مسار خطوات المنهج الفينومينولوجي أنَه منهج لمعرفة الوجود فالتوجه نحو الظاهرة لمعرفتها في ذاتها هو كشف عن كنهها وحقيقتها، ومنه حاول هيدغر تسخير إمكانيات هذا المنهج في بحثه في الوجود فكيف استخدم **هيدغر المنهج الفينومينولوجي؟.**

ب-الفينومينولوجيا عند هيدغر:

لقد كان هيدغر واحد من تلامذة هوسرل لكن الحقيقة أنَه لا هيدغر ولا غيره من الوجوديين الآخرين تناولوا فينومينولوجية هوسرل بنفس النحو الذي كان قد طرحها هوسرل به بل إنهم طوروا الفينومينولوجيا كي تتلائم مع أغراضهم الخاصة[1]، يقول هيدغر في في كتابه الوجود والزمان "يعبر عنوان الفينومينولوجيا عن قاعدة تصاغ هكذا: "نحو الأمور نفسها" وذلك مقابل كل البناءات المعلقة في الهواء وكل الاكتشافات المجانية، وفي مقابل الأخذ بالمفاهيم التي لم يبرهن عليها إلا ظاهرا، بيد أن هذه القاعدة إنَما هي مفهومة من نفسها وعلاوة على ذلك هي تعبير عن المبدأ الخاص بكل معرفة علمية[2]، مدلول هذا القول أنَ الفينومينولوجيا مبدأ منهجي يتجه نحو الأشياء ويكشف عنها أي قالب علمي جاهز يمثل الأصل لكل معرفة.

ينطلق هيدغر دوما كما عهدنا نصوصه من تتبع أصل المفاهيم فالفينومينولوجيا في تقديره مرادفة لعلم الظواهر أو ما يكشف عن نفسه بنفسه ففينومان تعني المنكشف أو المتجلية أي وضع الشيء في النور[3]، حيث تعني طريقة مميزة في الالتقاء بالموجود علما بأنَ فكرة الظهور مرتبطة بفكرة النور أو المجال الذي تتجلى فيه الموجودات، وأمَا عن مفهوم اللوغوس الذي يشكل الشطر الثاني من المصطلح فيشير إلى ما يسمح بالرؤية أو هو الكشف والفينومينولوجيا بهذا المعنى هي الدراسة التي تكشف الظواهر التي هي في اصطلاح المقاربة الهيدغرية الموجودات، فالوجود الحقيقي للوغوس بوصفه أليثيا أو كشفا هو الذي يزيل الحجاب عن شيء ما ويجعله مرئيا بأن يكشف عنه كما أنَ الوجود الزائف للوغوس يعني الحجب والاختفاء ولا يوجد شيء آخر عند هيدغر وراء الظاهرة إلاَ أنها قد تحتجب فتحتاج إلى الفينومينولوجيا للكشف عنها[4].

---

[1]ابراهيم أحمد، إشكالية الوجود والتقنية، ص 59.

[2]مارتن هيدغر، الكينونة والزمان، تر/ فتحي المسكيني، الدار الجديدة للكتاب، ليبيا، 2012، ص 87.

[3]المصدر نفسه، ص 88.

[4]صفاء هبد السلام، الوجود الحقيقي عند مارتن هيدغر، ص 67.

بمقتضى هذا يظهر أنَ المنهج الفينومينولوجي عند هيدغر هو منهج للكشف عن أشكال الوجود عن طريق الكشف فيعمل على العودة إلى جوهر الظاهرة أي إلى حقيقة الوجود بالعودة إلى الأشياء ذاتها فالفينومينولوجيا عند هيدغر طريق يمهد البحث في وجود الموجود.

إذا كان هوسرل قد أدخل الفينومينولوجيا إلى مجال البحث الابستيمولوجي وبحث في نظرية المعرفة ومسألة الوعي وانتهت إلى أزمة العلوم الأوروبية، فإنَ مارتن هيدجر قد نقلها إلى المجال الأنطولوجي وجعلها منهجا بحثيا في أحوال الوجود وتفطن إلى خطورة التقنية والعقل الأداتي وأهمية الشعرية وإذا كانت الفنومينولوجيا المتعينة مع موريس مرلوبونتي Maurice Merleau-ponty (1908-1967) سلكت الطريق الطويل في تقصي معنى الوجود فإنَ هيدجر قد اختار الطريق القصير والمباشر في العروج نحو الوجود[1] حيث يذهب إلى أنَ الفينومينولوجيا هي طريقة الولوج لما يجب أن يكون موضوعا للأنطولوجيا فليست الأنطولوجيا ممكنة إلاَ بوصفها فينومينولوجيا، إنَ ما يقصد إليه المفهوم الفينومينولوجي للفينومان من حيث هو ما يكشف عن نفسه هو وجود الكائن معناه تنويعاته ومشتقاته إن كينونة الكائن لا يمكن أن تكون شيئا مازال يقبع "وراءه" ما لا يتمظهر[2].

فإذا كان الطريق الطويل في استهداف الكائن البشري يشير إلى الأنثربولوجيا الفلسفية التي سعى إلى بنائها بول ريكور Paul Ricoeur (1913-2005) وذلك بالتعويل على ما وفرته العلوم الإنسانية من عدة منهجية وطرق إجرائية واستثمار النسق الرمزي للَغة والأولوية العلمية والإيتيقية للبيولوجيا والسيكولوجيا وما تركته الشمولية من جراحات حية وأخلاقية، فإنَه على خلاف ذلك يدل الطريق القصير في استهداف الكائن البشري على الأنطولوجيا الأساسية التي أبدعها مارتن هيدجر وتمظهرت في ثوب تحليلية الدازاين بالعزوف عن استثمار نتائج واكتشافات العلوم الوضعية والإنسانية[3]. بل باستجلاب صحيح للكائن ذاته[4].

إلاَ أنَ هوسرل لم يكن قادرا على تخطي الهوة الميتافيزيقية بين الأنا المطلق وواقع العالم المعيش فإذا كان مفهوم العالم المعيش قد حدد أزمة أوروبا الحضارية وانهيار الخطاب الفلسفي

---

[1]زهير خويلدي، الطريق القصير للوجود، الحوار المتمدن، مقال على موقع:.,https//m.ahewar.org اطلع عليه يوم 12/09/2019 ، 30: 15.

[2]مارتن هيدغر، الكينونة والزمان، ص 100.

[3]زهير خويلدي، الطريق القصير للوجود، الحوار المتمدن.

[4]مارتن هيدغر، الكينونة والزمان، ص 102.

فإننا نتخذه كتقنية نقدية في كشف أزمة الاستئناف الهوسرلي، فانشغاله بالعالم المعيش لم يكن خاصا باستجلاء القصور المنهجي وتهافته عند المذاهب الوضعية وإنَما كان أيضا علامة على أنَ هوسرل أصبح واعيا بشكل مطلق بقصور تحليلاته الترندستنتالية[1] ويبقى استبعاد هذا القصور أمرا ممكنا لو أنه تخلى عن أجزاء كبيرة من نظريته فهو لم يكن مستعد ليذهب إلى هذا الحد، ربما تكون هذه المسألة أهم الموضوعات التي لم يقبل بها أشياع هوسرل فقد نادى هيدغر بتجاوز الأنا الترنسدنتالي المطلق فالوعي ليس العالم المعيش وإنَما الموجود الإنساني الملقى في العالم ولئن كان هيدغر محقا في جانب فإنه احتاج هوسرل في جانب آخر حتى يقيم مشروعه الأنطولوجي كان كتاب "الوجود والزمان" برأي مرلوبونتي انبثاقا فكريا عن فكرة العالم المعيش عند هوسرل فالفينومينولوجيا هي أيضا فلسفة يكون العالم قائما بها هناك[2].

ذهب هيدغر إلى أنَ هذا الذي يظهر نفسه بنفسه وتحاول الفينومينولجيا أن تصفه وصفا خالصا من خلال أفعال الوعي والشعور قد فكر فيه أرسطو من قبل كما تناولته تجربة اليونان في الفكر والوجود على نحو أكثر أصالة دون تحجب الموجود وتكشفه أو تجليه بنفسه وهذا الظهور الذي أعادت الفينومينولوجيا اكتشافه وجعلته الموقف الأساسي للفكر والوعي هو أهم ما يميز الفكر اليوناني[3]، وظل يؤرقه ذلك السؤال "ما الذي يحدد تجربة الأشياء ذاتها الذي تدعو إليه الفينومينولوجيا أهو الوعي وموضوعيته أم وجود الموجود في لا تحجبه؟" وهكذا توصل هيدغر إلى الصياغة المحددة لسؤاله عن الوجود فأعاد من جديد إثارة هذا السؤال بيد أن تجديد السؤال لا ينهي القضية بل يبدأها[4].

الفينومينولوجيا عند هوسرل كما هي الحال عند هيدغر لا تتخذ من أية نظرية من نظريات المعرفة نقطة انطلاق لها بل ترفض كل من الواقعية والمثالية لكي تبحث من جديد عن فلسفة أولى تكون بمثابة علم البدايات (عند هوسرل) أو مدخل أولي تمهيدي للبحث في وجود الموجود (عند هيدغر)[5]، لذلك بدأ هيدغر بمشكلة الوجود كما عولجت في الميتافيزيقا التقليدية منذ أرسطو إلاَ أنَه

---

[1] صفاء هبد السلام، الوجود الحقيقي عند مارتن هيدغر، ص 68.

[2] المرجع نفسه، ص 69.

[3] المرجع نفسه، ص 61.

[4] المرجع نفسه، ص 62.

[5] المرجع نفسه، ص 67.

رأى ضرورة إثارة سؤال الوجود من جديد واستخدم لذلك المنهج الفينومينولوجي هذا الأخير لا يصف موضوع البحث وإنَما كيفيته وهو بذلك دعوة للعودة للأشياء في ذاتها أو الظواهر الموجودة في العالم.

وفي ثنايا ما أسلفنا تولدت الضرورة الداعية إلى أنطولوجيا أساسية يكون من شأنها أن تأخذ موضوعا لها الكائن المتميز أنطولوجيا–أنطيقيا نعني الدازاين وذلك بحيث تضع نفسها أمام السؤال الأصلي عن معنى الوجود بعامة[1]، الفارق هنا أنَ هوسرل يركز على الماهية ويفكر في الفينومينولوجا كعلم أمَا هيدغر فيركز على الوجود حيث يرى أنَ الوجود سابق على الماهية ويعطي أهمية خاصة للوجود بعكس هوسرل الذي كان يرى بضرورة البدء في البحث في الماهية[2].

من حيث هذا المبدأ أصبحت الفينومينولوجيا على يد هيدغر وصفية وهذا لا يعني أنَها من النوع الوصفي الساذج على العكس من ذلك تتجه إلى الوصف المتعمق الذي يدعونا إلى ملاحظة ملامح ما لا نستطيع عادة أن نلاحظه بسبب المعوقات التي تحجب رؤيتنا، وبالتالي الفينومينولوجيا حسب تحليل ما يبدو من الأشياء لا ما يقف ورائها وذلك ما أسماه "كانط" بعلم الحقائق، وأنَ ليس ثمة عالمين الأول ظاهري والآخر حقيقي أو ثمة ثنائية في الأشياء هذه الثنائية التي نجد فيها تقابلا بين الظاهر وبين الشيء في ذاته وهذا ما رفضه هيدغر في تأسيسه للوجود[3].

وانطلاقا من المباحثة نفسها ذهب هيدغر إلى أنَ المعنى المنهجي للوصف الفينومينولوجي هو التفسير، إن في فينومينولوجيا الدازاين طابع التفسير الذي من خلاله يتم إنباء فهم الوجود الذي ينتمي إلى الدازاين ذاته بالمعنى الأصيل للوجود ويمكن اعتبارها هرمينوطيقا في الدلالة الأصلية للفظ حيث تشير إلى عمل التفسير[4]، فمهمة الفينومينولوجيا هي توضيح العلاقات البنائية المتداخلة في اللحظات أو الجوانب المنفردة التي تتكون منها الظاهرة ممَا يعني أنَ وجود الظاهرة أكثر من أي مظهر جزئي لها ومن ثم تبدو الفينومينولوجيا وصفا للأعماق تصف الجوهري لا العرضي وتبين العلاقات المتداخلة التي يمكن أن تؤدي إلى رأي مختلف عما نصل إليه بالنظر إلى الظاهرة منعزلة عن غيرها.

---

[1] مارتن هيدغر، الكينونة والزمان، ص 103.

[2] إبراهيم أحمد، إشكالية الوجود والتقنية، ص 61.

[3] المرجع نفسه، ص 61.

[4] مارتن هيدغر، الكينونة والزمان، ص 103.

كذلك رأى كل من هوسرل وهيدغر خطأ العلماء في فهم العالم على أنَه الحياة المحيطة بنا فهذا الفهم مرتبط بالافتراضات المسبقة الخاصة بالثنائية الديكارتية التي تفصل الذات عن الموضوع بحيث يصبح العالم انتقاصا من الموجود الإنساني وذهبا إلى ضرورة التخلص من المنظور الديكارتي فعالم الوجود عند هوسرل ليس شيئا مستقلا عن عالم الوعي بل العالم كله باطن في الشعور[1]، والوجود في العالم عند هيدغر خبرة أساسية للآنية على شرط أن تفهم من العالم أنَه أحد معطيات الخبرة المباشرة التي تحياها الآنية في صميم خبراتها الواعية، كما اتفقا على أنَ الدعامة الأصلية التي يستمد منها كل حكم معناه وقيمته هي عالم الحياة عند هوسرل أو الوجود "في العالم" عند هيدغر مما يعني أنَ هناك أصلا وجوديا لكل المفاهيم الخاصة بخبراتنا في الحياة فاستحالت الفينومينولوجيا لدى هوسرل وهيدغر إلى أداة وصف الخبرات الإنسانية وصفا حدسيا مباشرا[2].

ليست الأنطولوجيا والفينومينولوجيا صناعتين متباينتين تنتميان من بين صناعات أخرى إلى الفلسفة، إنَ اللفظتين تخصصان الفلسفة ذاتها طبقا لموضوعها ونمط المعالجة الذي من شأنها بل إنَ الفلسفة هي أنطولوجيا فينومينولوجية كلية تنبع من هرمينوطيقا الدازاين وهي من حيث كونها تحليلية الوجود قد عيَنت نهاية الخط الهادي لكل تسآل فلسفي من أين ينبجس وإلى أين يرتد[3].

وبناء على هذا يمكن للمشروع الهيدغري أن يُفهم بوصفه محاولة لتقديم نقد داخلي وإعادة صياغة للبرنامج الفينومينولوجي لأنَه رأى أنَ فيه بعض المطبات، وفي الحقيقة لقد حوَل هيدغر عالم هوسرل المتسامي المحلي إلى فاعل عالمي محدد وذلك دون أن يفقد دوره الظاهراتي وعند هذا الوضع يدخل الشخص مكان الوعي الهوسرلي وفي الموضوع يأتي العالم[4]، وفي مكان العلاقة القصدية يأتي الأسلوب في الوجود ويحلل الشخص بواسطة الموجودات الأساسية وينتج عن ذلك وجود مرتبط بالتساؤل المتسامي ولكنه أقرب للصحة من التحليل الهوسرلي ذي الطابع الإشكالي بسبب سمته الحدسية القبلية، ويبدو أنَ هنا كأن النوادر المعتادة للمنهج الظاهراتي في طريقها للاختفاء فإذا نظرنا إلى تحليلات الأنطولوجيا الأساسية بكل نزاهة فإنها تبدو في أفضل الأحوال

[1]صفاء عبد السلام جعفر،الوجود الحقيقي عند مارتن هيدغر، ص 69.

[2]المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3]مارتن هيدغر، الكينونة والزمان، ص 104.

[4] هانس ألبرت، هيدغر والتحول التأويلي، ص 06.

كإعادة صياغة للوقائع المعروفة للحياة والتجارب اليومية[1] وكل هذه التغييرات التي أحدثها هيدغر تنشد هدفا مركزيا هو تبيان **الفرق الأنطولوجي وإزالة الخلط الفكري بين الوجود والموجود** في التنظير للوجود.

2- الفرق الأنطولوجي والخلط بين الوجود والموجود:

كما ذكرنا آنفا نحا هوسرل بالفينومينولوجيا منحا ابستمولوجيا خالصا كان امتدادا للتأسيس الديكارتي وللنزعة الذاتية للحداثة لكن مفهوم التأسيس ذاته يحيلنا إلى التأصيل الميتافيزيقي القديم للعلم وهذا ما كان مرفوضا عند هيدغر لأنَه لم يحل أزمة الفكر الغربي فلم تسمح النزعة العلمية السائدة عصر هوسرل والاحتجاج على النسق المقولاتي المنطقي من توجيه الفينومينولجيا إلى حل أزمة أوروبا، يتجه هيدغر في مقابل ذلك من التحول الفينومينولوجي في لحظته الابستمولوجية إلى مساره الأنطولوجي ومن العودة إلى الأشياء إلى العودة إلى الوراء وإن مثلَت كل عودة بحثا عن الأصل وتقويضا للآراء والمعتقدات السابقة والتصورات التي لم تعد قادرة على استيعاب الراهن والإسهام في تجديد الفكر[2].

في ظل هذه الأزمة –أزمة العلوم والفينومينولوجيا– تحوَل هيدغر بالسؤال الفلسفي من المعرفة إلى أنطولوجيا الوجود، وبحدوث هذه القطيعة بين الابستمولوجي والأنطولوجي أدرك هيدغر أنَ الموجود حدث قابل للتحول وعديم الثبات على معنى معين تظهر ماهيته في التباسه وتكوثره، تحولت الثقافة الغربية منذ التأصيل النتشوي للعدمية من ثقافة المعرفة إلى ثقافة للوجود قائمة على التأويل، لذلك فتح هيدغر طريقا جديدة وفهما جديدا للفينومينولوجيا لمَا أصر على أنَ الموجود ظاهرة فينومينولوجية تحتاج إلى الفهم بوصفها ظاهرة منفردة لكنه لم ينفي التعليق الفينومينولوجي وإنَما فهمه بطريقة متفردة تسمح وحدها بفهم الوجود[3] حيث أنه طريق التكشف عن معنى الوجود والبنى الأساية للدازاين[4].

---

[1]هانس ألبرت، هيدغر والتحول التأويلي، ص 06.

[2]علي الحبيب الفريوي، مارتن هيدغر "الفن والحقيقة"أو الإنهاء الفينومينولوجي للميتافيزيقا، ص 51.

[3]المرجع نفسه، ص 44.

[4]مارتن هيدغر، الكينونة والزمان، ص 103.

لم يكن هوسرل في رأي هيدغر على بينة من أمر الوجود –في العالم– لأنَه لم ينفذ إلى خارج الإشكالية التقليدية للميتافيزيقا فالمعطى الذي يقترحه هوسرل ليس كافيا لحل أزمة مثل الوجود موضوعها المركزي ليس العالم الذي تتمثله الأنا المفكرة وإنَما هو موجود لا ينفصل عن سؤال معنى الوجود، لم يقبل هيدغر بالتناولات العلمية ولا باستخدام الماهيات لتحديد معنى الوجود فالتنزيل الفينومينولوجي الابستمولوجي لم يكن مالكا لرؤية أنطولوجية تحتمل إشكالية الوجود، ومنه لن يكون الوجود موضوعا صارما ودقيقا طالما العلم لا يدرك الاختلاف الأنطولوجي ولا يهتم بالأنطولوجيا علما للوجود[1].

لم يكن هيدغر وجوديا كما فهمه البعض إنَما مثَّل الوجود الإنساني وعن طريق الفينومينولوجيا صار بإمكان سؤال الوجود أن يطرح، والإجابة عن هذا السؤال تقتضي الوصول إليه على النحو الذي هو عليه في ذاته وقد حاول هيدغر ذلك باستخدام التحليل الظواهراتي للوجود الإنساني أي بتحليل مواصفاته في الزمان والمكان.

وفي هذا السياق تتحدد الأنطولوجيا عند هيدغر بأنها علم الوجود بيد أنه ينطلق من الموجود قبل الوجود وذلك راجع إلى اعتقاده بأن المخلوق الوحيد الذي يجعل من وجوده موضع تساؤل هو الموجود أي الإنسان، فالوجود لا يمكن أن يطرح إلاً كسؤال لذلك يرى أنه "يجب علينا أن نسأل دائما من جديد...هل أتى الإنسان وهل أتت الشعوب فقط عاثرة إلى العالم لكي يلقى بها من جديد بالكيفية نفسها خارجه، يجب أن نسأل..[2]" فالإنسان هو الوحيد الذي يتميز عن سائر المخلوقات بإمكانية فهم هذا الوجود عن طريق السؤال عنه، وهذا ما يسميه هيدغر بالأنطولوجيا الأساسية والتي تجعل السائل يبحث عن مقومات وجوده.

إذن الوجود هو وجود الموجودات وعلينا أن نمضي من الموجود إلى الوجود، لكن الوجود نفسه ليس موجودا من الموجودات بل هو ما يعطي الوجود لكل ما هو موجود لا كعلة خارجة بل كمبدأ أساسي قائم في أعماق الموجودات[3] وإذا انتفى وجود هذا الموجود أو هذا الكائن الذي يوجد وجودا واقعيا يستحيل البحث في الوجود.

---

[1]علي الحبيب الفريوي، مارتن هيدغر "الفن والحقيقة"أو الإنهاء الفينومينولوجي للميتافيزيقا، ص 49.

[2]مارتن هيدغر، السؤال عن الشيء، تر/ إسماعيل مصدق، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2012، ص47.

[3]إبراهيم أحمد، إشكالية الوجود والتقنية، ص71.

لا يتوقف هيدغر بالفهم و التأويل عند الموجود وإنَما كان يطمح إلى فينومينولوجيا تأويلية تتعدى العتبات الابستمولوجية، فالفينومينولوجيا التأويلية ليست تأملا خالصا في العلوم الصحيحة وإنَما هي تأويل أنطولوجي للأساس الذي يسمح بتأسيس هذه العلوم، يبدأ التأويل من اللغة ومنها وبها يفهم الموجود وأن نفهم هو أن نؤول بنية الوجود الإنساني وأن نستعيد لغته بما هي بيت الوجود فما يفهم يتحول إلى خطاب له معنى الوجود، بعد المنعطف الهيدغري يتجه التأويل إلى الوجود مباشرة، عطلت اللغة الميتافيزيقية قدرة الفهم على استدعاء الوجود في حضرة الموجود دعا هيدغر إلى الصمت وإلى الإنصات فأن نفهم يعني أن نسمع بعبارة أخرى[1].

دور الهريمونطيقا هنا الاشتغال على شروط إمكان كل مباحثة أنطولوجية من حيث أنَ للدازاين أولية أنطولوجية على كل كائن من جهة ما هو كائن ضمن إمكانية الوجود، فإن الهيرمينوطيقا تأخذ من حيث هي تفسير لكينونة الدازاين معنى ثالثا مخصوص هو المعنى الابتدائي الذي من شأن تحليلية جعلت من وجدانية الوجود غرضا لها[2]

من هذا المنطلق شرع هيدغر نحو التقويض الأنطولوجي بإعادة تأسيس الميتافيزيقا الغربية فهو يرى أنَ معظم التصورات التي جاءت قبله لم تعطي أهمية للوجود على عكس الموجود فالفلسفة أو بالأحرى الميتافيزيقا قد جعلت الموجود شغلها الشاغل ونسيت الوجود.

نجد هيدغر يركز أولا على رفض تسمية "الوجودية" ويحرص أن تسمى أنطولوجيا وقد ظهرت الفلسفة الوجودية بمعنى الفلسفة المنهاجي بظهور مارتن هيدغر الذي كان يعلن في كل مناسبة أنه يبحث في فلسفة الوجود العام دون فلسفة الوجود[3]، ولذلك فإنَ إصرار هيدغر الدائم نحو التحليلات اللَغوية ليس عبثيا بل إنَ الكلمات هي ما تصنع فلسفته فالفرق اللَغوي بين المصطلحين: "الوجود والموجود" يحيل على الفرق الأنطولوجي بينهما ومن هنا يتضح مجال البحث الهيدغري ففلسفة هيدجر ليست فلسفة وجود إنساني وإنما هي فلسفة وجود عام.

والأنطولوجيا بهذا المعنى تدرس مقومات الوجود الإنساني عموماً، وليس تعبير عن صفات الموجود الفردي ومن هنا يتضح لنا تمييز أساسي بين ميدان الوجود وميدان الموجود، أو بين

[1] علي الحبيب الفريوي، مارتن هيدغر "الفن والحقيقة"أو الإنهاء الفينومينولوجي للميتافيزيقا، ص 46.

[2] مارتن هيدغر، الكينونة والزمان، ص 103.

[3] محمد سعيد العشماوي، تاريخ الوجودية في الفكر البشري، ص 91.

الوجودي (الأنطولوجي) وبين الموجود، فالأنطولوجي يرجع إلى ما يجعل الموجود موجوداً، أي يرجع إلى تركيبه الأساسي أمّا الموجودي فيشمل الموجود كما هو معطى[1].

الموجود لغة يعني أن شيئا ما يكون أو يوجد ويعرفه الجرجاني بأنه مبدأ الآثار ومظهر الأحكام في الخارج، وحدد المفكرون الموجود بأنَه الذي يمكن أن يخبر عنه والمعدوم بنقيضه وهو ما لا يمكن أن نخبر عنه[2]، ومفاد ذلك أنَ الموجود يدلل على الشيء الذي يحتل حيزا في الوجود أي يتعين فيه كموضوع واقعي حقيقي بناء على هذا يعتبر الموجود مرادفا للشيء والدليل على ذلك أنَ أهل اللغة يطلقون لفظ الشيء على الموجود فإذا قلت لهم الموجود شيء تلقوه بالقبول، كما أنَ مصطلح الشيء ليس متوقف على المتشيء والمتعين بل تعدى هذا بكثير، ونفس الشيء يقال على الموجود إذ يقال أيضا على ماهية كل ما له ماهية وذات سواء تصورت تلك الذات أم لم تتصور وقد يكون قديما أو حادثا جوهرا أو عرضا خارجيا أو ذهنيا، معلوما أو مجهولا كليا، أو جزئيا ممكننا أو فعليا[3].

إنَ فلسفة هيدجر التي يغلب عليها طابع" المباطنة" أو "الكهون" في العالم تصر على رفض أي عون يأتي من أعلى لتحديد أصالة الإنسان وحقيقة وجوده هو" الوجود الأصيل ولا شيء سواه"، وقد أراد هيدجر أن يفهم "الوجود" بصفة عامة، إلاَ أنه يرى في كينونة الموجود البشري سبيلاً مشروعاً لفهم حقيقة الوجود بوجه عام إنَه يقرر أنَنا لا نفهم الوجود إلا عن طريق وجودنا أو في صميم كينونتنا، وبهذا المعنى يمكن القول بأن الأنطولوجيا هي وجودنا نفسه أي أن هيدغر يريد أن يقصر كلمة الوجود على الإنسان[4].

يقول: "إنَ الأمر هنا يتعلق بقول شيء عن محاولة التفكير في الوجود دون اعتبار لتأسيسه انطلاقا من الموجود فمحاولة التفكير في الوجود بمعزل عن الموجود قد أصبحت ضرورة إذ بدون هذا على ما يبدو لي ليست هناك من إمكانية لحمل كينونة كل ما يحيط اليوم بالكرة الأرضية على التجلي ناهيك عن تحديد الصلة التي تشد الإنسان وتحمله إلى حد هذا الذي لا يزال حتى الآن

---

[1] جمال محمد أحمد سليمان، إيمانويل كانط أنطولوجيا الوجود، ص 201.

[2] الجرجاني، معجم التعريفات، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1983، ص 255.

[3] جمال محمد أحمد سليمان، إيمانويل كانط أنطولوجيا الوجود، ص 200.

[4] المرجع نفسه، ص 202.

يسمى وجودا تحديدا كافيا."[1]، مفاد ذلك أنَ الميتافيزيقا تتصور الموجود في وجوده وبذلك تفكر في وجود الموجود ولكنها لم تفكر في الاختلاف بينهما ورغم أنَها تعترف أن الموجود ليس بدون وجود لكنها تعلن ذلك فقط وتعود إلى خطأها الأوَل فتنقل الوجود ثانية إلى الموجود.

في هذا المقام يظهر أنَ تاريخ الفلسفة كان محكوما بناظمة واحدة تجمع كل تاريخ الميتافيزيقا الغربية يقول هيدغر: "الفلسفة منذ أرسطو ظلت هي نفسها، لأن التحولات ما هي إلا ضمان للقرابة والنسب.[2]" فالأساس الذي يحكم كل المذاهب الميتافيزيقية الغربية هو البحث في الموجود ونسيان الوجود لذلك حاول هيدغر تقويض الأنطولوجيا الكلاسيكية والتقويض هنا يعني التفكيك وعن طريقه يحاول البحث عن التفكير الأصيل في الميتافيزيقا الغربية والانفتاح على تاريخ الفكر واستكشاف نور الوجود.

إذا ما استثنينا الفلاسفة السابقين على سقراط سنجد أنَ هذه هي السمة الغالبة على الميتافيزيقا الغربية، وكان أفلاطون أوَل من خطا تجاه التعلق بالموجود وحده حين جعل الوجود مثال يعاين[3]، انطلق هيدغر من نقده لأفلاطون في نظرية التذكر التي تفيد أنَ النفس كانت في البداية في عالم المثل وارتكبت خطأ وتم سجنها في الجسد أي أنَ الاحتكاك بالأشياء ما هو إلاَ مناسبة لتذكر حقيقة الأشياء الموجودة في عالم المثل[4] وخطورة المنحى الأفلاطوني أنَه جعل المثل –التي ترمز للتحجب أي الوجود– رؤية ترى كما جعل من الذات بما أنها هي التي ترى سندا لوجود الموجود فلم يكن ما فعله أفلاطون إذا حدثا عارضا في تاريخ الميتافيزيقا إنما كان حدثا مؤسسا[5].

وإذا كان من الصحيح أنَ أفلاطون هو الذي وضع لبنات الذاتية الأولى فمما لا شك فيه أنَ هذه النزعة لا يعدم لها أصل في الفكر اليوناني قبله فحين أعلن بروتاجوراس مقولته الشهيرة " الإنسان مقياس الأشياء جميعها" أعطى دفعة قوية لهذه النزعة، ويبدو أن نقد سقراط للاتجاه السفسطائي لم يقض تماما على هذه النزعة بل إنَه تأثر بها هو وتلميذه أفلاطون فالنزعة الذاتية

---

[1] مارتن هيدغر، التقنية–الحقيقة–الوجود، تر/ محمد سبيلا، المركز الثقافي العربي، المغرب، 1947، ص 89.

[2] مارتن هيدغر، ما الفلسفة؟، تر/ محمود رجب، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1974، ص 64.

[3] جمال محمد أحمد سليمان، الوجود والموجود /مارتن هيدغر، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2009، ص 12.

[4] عماد الحسناوي، صيغ الوجود عند مارتن هيدغر، بحث على موقع www.m.ahewar.org، اطلع عليه يوم 12/3/ 2019.

[5] جمال محمد أحمد سليمان، الوجود والموجود /مارتن هيدغر ، ص 12.

أشبه بالشرك الذي تطوله خيوط الناقد والمنقود على السواء ورغم ذلك لم تعرف بهذا الاسم إلا ابتداء من ديكارت[1].

إنَ البحث في الموجود في هذا المقام يحيل في دلالته الرئيسة إلى الذاتية فأصبح كل موجود يفهم على أنه ذاتية، وذلك حين اعتبرت الميتافيزيقا الحديثة أنَ التفكير هو السبيل الوحيد لتأسيس وجود الموجودات فتغيرت الخاصية الأساسية للتفكير من كونها ممارسة حرة كما أصبحت ماهية الحقيقة التي تم الربط بينها وبين حقيقة الموجود.

كما انتقد هيدغر كانط حين جعل الذات هي التي تضع شروط إمكان الموجود التي جعلت الوجود يعني الشروط الواجبة لوجود الموجود أي شروط الإمكان، ولما كان الشغل الشاغل للأنطولوجيا المعاصرة هو الموجود فقد أصبح بالإمكان أن تتحول إلى نظرية للمعرفة تتخذ الموجود موضوعا لها وهذا ما تعكسه فلسفة كانط فالشكل المعاصر للأنطولوجيا هو الفلسفة المتعالية التي أصبحت نظرية للمعرفة تقول بوجود مقولات قبلية أي أن الإنسان يأتي إلى العالم مجهز بمفاهيم فطرية[2].

وفي نفس المقام يوجه هيدغر انتقاده لهيجل في فكرة الروح المطلقة وعدم فصله بين ما هو معقول وما هو واقعي، وينتقد نيتشه في عدم قدرته على تجاوز الميتافيزيقا لأنَه تخلص من القيم القديمة لكنه وضع مكانها قيما جديدة تتأسس على إرادة القوة وهي تعبير بشكل جديد للنزعة الذاتية فجعل الموجود هو كل شيء[3].

وبهذا تكون الذاتية في الفكر الفلسفي هي أساس الخلط بين الوجود والموجود فكل التصورات التي طرحناها مسبقا تلخص الوجود في الموجود وتبتعد عن سؤال الوجود الأساسي يقول "من هنا كان يجب البحث عن الأنطولوجيا الأساسية التي منها فحسب يمكن أن تصدر كل الأخريات في صلب التحليلية الوجدانية للدازاين[4] والأنطولوجيا الأساسية عند هيدغر هي إسم

---

[1] جمال محمد أحمد سليمان، الوجود والموجود/مارتن هيدغر، ص 14.

[2] المرجع نفسه، ص 21.

[3] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[4] مارتن هيدغر، الكينونة والزمان، ص 66.

لمذهبه الذي يبحث في الفرق الأنطولوجي بين الوجود والموجود كخطوة تمهيدية للوصول إلى معنى سؤال الوجود[1].

مع عرض هذه القراءات الهيدغرية يتضح جليا أنَ مقاربات الفلاسفة بالنسبة له خلطت بين الوجود والموجود وجعلتهما شيء واحد ومنه استتشكل مفهوم الكينونة فسؤال الوجود اتخذ لبوس الموجود وبهذا يكون محتوى المذاهب الفلسفية شكلا لفهم حقيقة الموجود لا غير ونمطا لكشف ماهيته وكيفية وجوده وأصبح كل سؤال فلسفي يتناول مسألة الوجود يقصد منه الموجود.

إذن مع هيدغر نكتشف أنَ الميتافيزيقا الغربية بشقيها الفلسفة اليونانية والفلسفة الحديثة لم تنجح في تقديم تأمل أنطولوجي مرض للوعي بالموجود وقد أدرك نتشه هذه العدمية ولكنه لم يكن بإمكانه تجاوزها كيف له ذلك؟ وفلسفته كلها ميتافيزيقا مآلها إلى العدمية، وقد حاول هوسرل الخروج من هذه الأزمة غير أنه في تقدير هيدغر لم يستطع أن ينجو من شراك النزعة الذاتية.

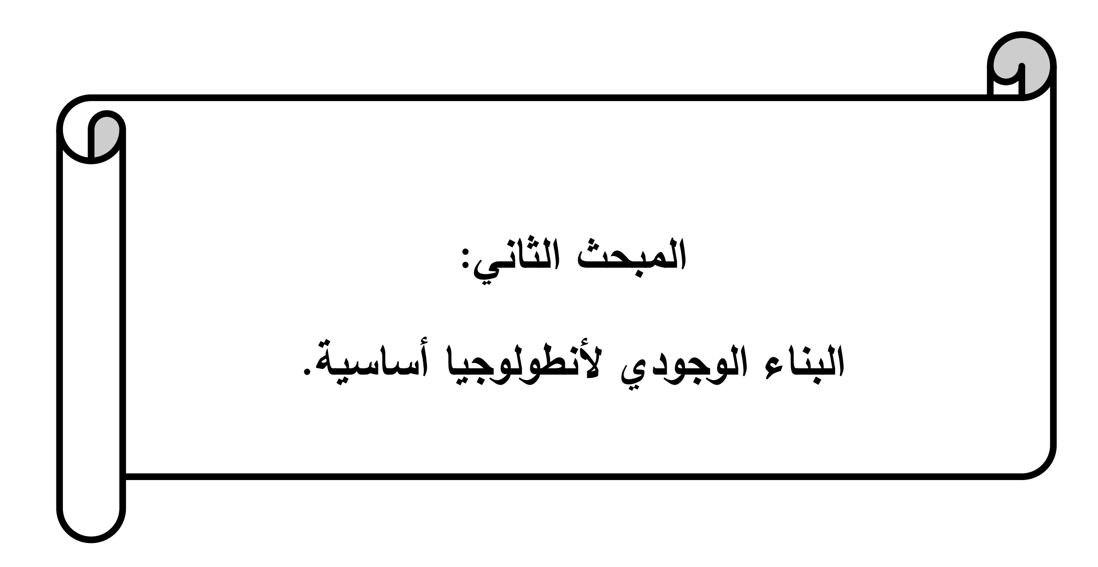
إلاَ أنَ هيدغر حين أخذ على الميتافيزيقا الغربية انشغالها بالموجود وحده لم يكن يرمي من وراء ذلك بأي معنى من المعاني إلى إنكار البحث في الموجود بما هو موجود بوصفه طريقا للبحث في الوجود، وإنَما هو بالأحرى يرفض اعتبار البحث في الموجود الغاية الوحيدة للبحث الفلسفي والدليل على ذلك أنَه أكد في أكثر من موضع أن الوجود في كل مرة هو وجود الموجود[2].

إنَ التقويض أو التحطيم الهيدجري هو في الحقيقة ليس هدما أو إلغاء للفلسفات السابقة إنَما هو موقف اتخذه هيدغر من أجل إعادة الحياة إلى الميتافيزيقيا والانتباه لنور الوجود وحقيقته، لأنَ الميتافيزيقيا الغربية ألغت الوجود وأحلت محله الموجود لذلك وجب أن يستعيد الوجود اعتباره كميتافيزقا ليترك الفيزيقيا للموجود، لذلك عمل هيدغر لإعادة الإعتبار للوجود عن طريق **بناء أنطولوجيا أساسية جديدة.**

---

[1] صفاء عبد السلام، الوجود الحقيقي عند مارتن هيدغر، ص 27.

[2] جمال محمد أحمد سليمان، الوجود والموجود /مارتن هيدغر، ص 96.



المبحث الثاني:

البناء الوجودي لأنطولوجيا أساسية.

1-أنطولوجيا هيدغر:

أ-هيدغر "فيلسوف الوجود":

اتخذ هيدغر البحث في الوجود وتحقيق الكينونة غايته التي لم يحد عنها طيلة مشواره الفكري ذلك أنَ الكينونة في عرفه الأعم إطلاقا تشمل وتطول كل الموجودات وهي أكثر السمات اشتراكا بين كل الكائنات والأشياء وكأنَها مصدر الأشياء حيث تلقي على الموجودات سرها فتهبها الوجود، هذا الأخير يتسم بالغموض فلا يرى إلاَ عبر تفاعلاته وتجسداته لكن هذه الهالة الغامضة التي تحيط بتفسير الوجود عنده تفلت من أي محاولة فهم عابرة، إنَها تقتضي النفوذ إلى قلب نصوصه وعلى رأسها كتابه العمدة "الكينونة والزمان"، فما معنى تقرير هيدغر بأنَه فيلسوف الوجود؟ وكيف أسس لأنطولوجيا الوجود؟.

عندما تسمع كلمة الأنطولوجيا تخطر على البال أسماء مثل سارتر كامي وكيركيغارد وياسبرز ويجدر الإشارة إلى أنَ فلسفة الوجود كانت رائجة في أواخر العشرينات من القرن العشرين حيث أنه إن لم تكن الفلسفة تخوض في الوجود لم يكن يقام لها أي اعتبار، وكان هيدغر عند بعض المفكرين يعرف أساسا كممثل لهذه الحركة إلاَ أن هذا التوصيف لا يفي باقتناع واستحسان حقيقي فبعد الحرب العالمية الثانية وجه هيدغر في مقالته" رسالته في النزعة الإنسانية" إنكارا شاملا وراسخا لوجودية سارتر[1].

فعندما صنَف هيدغر مع فلاسفة الوجود كما صنفه سارتر وجعل منه أستاذه على أساس أن الوجودية صرخة أطلقها الفرد في وجه عقلانية طاغية تأكل في طريقها الذاتية، إنَها صرخة كيركيغارد أين أنا في وجه الهيغلية التي تقول بأنَ الكل هو الحقيقة ولا حقيقة خارج الكل والمطلق، ووأن الدزاين القلق إزاء وجوده هو الكائن القلق والباحث عن ماهيته عند سارتر، لكن في حقيقة الأمر ما كان بين سارتر وهيدغر كان سوء تفاهم مستمر فحين يستخدم الاثنين كلمة قلق فليس لها المعنى نفسه والفرق الأساسي هو بين شعور ذاتي وبنية يجدها الإنسان وكانت تسبقه ولكن عيشه في الزمن يجعل بنية القلق تتبدى[2].

---

[1]جورج هانز غادامير، طرق هيدغر، تر/ حسن ناظم وعلي حاكم صالح، دار الكتاب الجديدة المتحدة، لبنان، 2007، ص43.

[2] جورج زيناتي، الفلسفة في مسارها، ص 283.

فهيدغر ليس وجوديا بالمعنى الذي شاع منذ سارتر بل هو مثل معاصريه استعمل عبارة طرحها كيركيغارد وصارت لفظا هاديا في أواسط أدبية وفكرية ولاهوتية عدة ودليل ذلك قوله "إن ماهية الدازاين تكمن في وجوده"[1].

ويحلل المسكيني هذا القول في ما يفيد أنَ هذه العبارة لم تعد تحتكم إلى التقابل التقليدي بين الوجود والماهية بالمعنى الأصلي في اَللسان الألماني ما به يتماهى الدازاين أي ينفتح أمام ذاته، ومن ثم إن existence لم تعد تعني أنَ الشيء موجود بل طريقة وجوده فالدازاين كيف يكون وليس أنه يكون لذلك ليس هناك أي تقابل بين الوجود والماهية لدى هيدغر بل هي نحو من الخروج إلى الوجود[2].

كذلك تفيد هذه العبارة أنَه في كل الفلسفات السابقة الماهية هي الأساس وهي التي تسبق الوجود غير أنَ هيدغر لا يريد أن يقول ذلك فقط بل يريد أن يقول أن كل الموجودات الأخرى تعيش وتبقى والدازاين يوجد لأنَه الكائن الوحيد الذي يفهم الوجود/الكينونة وقد تلقى مهمة لا يستطيع أن يتخلص منها وهي أن يسأل عن معنى الوجود، بمعنى آخر إنَ الوجود والدازاين لهما مصير واحد وبالتالي فإنَ الدازاين مجبر على أن ينوجد وهذا الانوجاد هو دوما خاصيته ومن أجل ذلك لا بد له من القيام بتحليل وجودية كيانه أي أن يبيَن التي فيها وجوده[3].

يتبنى هيدغر في كتابه "الوجود والزمان" العديد من مفاهيم كيركيغارد ونيتشه ليفسر كيف نبلغ كياننا والذي نملك عنه مسبقا قدر من المعرفة وهو يوظف أسلوبا تفسيريا و تأويليا ليوضح هذه المعرفة الأساسية ويبَين ظهور هذا الفهم المسبق وارتباطه بالفكر الوجودي[4].

لكن الأنطولوجيا "طريقة فهم الوجود" وليس الميتافيزيقا "دراسة التصنيفات المطلقة التي ننظم بها أفكارنا" هي ما تهم هيدغر هنا، إنَ القدرة الموحدة لفنائنا الشخصي التي تجمع شتات انشغالنا وتلهينا في الهموم اليومية المعتادة تحمل دلالة إنسانية استطاع سارتر التعرف عليها حتى لو ادعى هيدغر أن الوجودي بالتركيز على الجوانب الأخلاقية والنفسية لفنائنا بدلا من التركيز على قدرته على كشف ما يعنيه الوجود–عاجز عن رؤية الغابة بسبب الأشجار، بعد النظر إلى

---

[1] مارتن هيدغر، الكينونة والزمان، مصدر سابق، ص 42.
[2] تعقيب فتحي المسكيني، كتاب الكينونة والزمان، ص 07.
[3] جورج زيناتي، الفلسفة في مسارها، ص 285.
[4] توماس آر فلين، الوجودية مقدمة قصيرة، ص60.

جميع الاعتبارات مهما وصف المرء مشروع هيدغر الفلسفي في مجمله فمن الصعب إنكار أنَه قدم مساهمة مهمة للحركة وأن أعماله الأولى يمكن أن توصف بأنها تحمل الصبغة الوجودية[1].

يزعم الكثيرون من أتباع هيدغر أنَه لم يكن وجوديا على الإطلاق، لا بد بالتأكيد من التسليم بأنَ اهتمام هيدغر المعلن كان منصبا على معنى الوجود وليس على المسائل الأخلاقية أو النفسية التي اهتم بها كيركيغارد وسارتر وغيرهم، وقد تسائل في أهم أعماله عن معنى أن توجد حيث تعكس كتاباته اللاحقة تركيزا شاعريا –إن لم يكن صوفيا–على التخلص من العقبات في حياتنا الشخصية والثقافية لحين وقوع ما أطلق عليه اسم حادثة الوجود، بعبارة أخرى على مدار حياته المهنية انتقد هيدغر أولئك الذين صرفوا انتباهنا عن بلوغ الوجود عن طريق التركيز على مسائل ميتافيزيقية متعلقة بالجوهر والوجود والسبب والنتيجة والذات والموضوع ونظريات حول الطبيعة البشرية[2].

كما دأبت الأدبيات الفلسفية على تصنيف هيدغر في خانة "الوجودية الملحدة" فيما على الفكر المتصبر أن يتجنب كل نزعة تصنيفية تحاكم المفكرين كتلك التي تضع نيتشه وهيدغر في خانة الإلحاد السافر والعدمية، أو تجعل هيدغر فيلسوفا وجوديا، وفكره كما سنكتشف لا يمت بصلة إلى الوجودية التي هي فلسفة سارتر وكامي[3]، من هذا المنطلق يتبيَن أنَ هيدغر لا يعتبر فيلسوفا وجوديا، لذلك سنؤسس لمفهوم الأنطولوجيا عنده ونتعرف كيف حلل **سؤال الوجود.**

ب–سؤال الوجود:

يمضي هيدغر في شرح الوجود على ثلاث خطوات بالسؤال عن معنى العالم، ثم السؤال عن "المن" أي عن الآنية في وجودها لحياتها اليومية من حيث أنها وجود مع الآخرين ووجود بذاته في نفس الوقت، وأخيرا بالسؤال عن معنى الوجود[4].

إنَ فكر الكينونة أو الوجود* ليس بديلا للفلسفة ولا استعاضة عنها ذلك لأنَه لا ينتسب إلى تاريخها ولا يضطلع بقضيتها الإشكالية، فقضية الفلسفة الأساسية منذ أفلاطون إلى نيتشه تتركز في

---

[4]توماس آرفلين، الوجودية مقدمة قصيرة جدا، ط2، هنداوي للطباعة والتوزيع، القاهرة، 2014، ص 61.

[2] المرجع نفسه، ص 59.

[3]اسماعيل مهنانة، الوجود والحداثة هيدغر في مناظرة العقل الحديث، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2012، ص 232

[3]مارتن هيدغر، نداء الحقيقة، تر/ عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1988، ص 54.

*إن مصطلحي الوجود والكينونة متساوقان في المعنى عند هيدغر.

السؤال عن حقيقة الموجود وفي ماهيته وخاصته أو في جوهره وكيفية كينونته، في حين أنَ قضية فكر الوجود الرئيسة تظل هي حقيقة الوجود ذاته وأنَ فكر الوجود يريد أن يمنح نفسه القدرة التاريخية الأصيلة على أن يكون إفصاحا عن حقيقته واستجابة لنداء الكينونة[1].

ومن جهة ثانية يتبدى تاريخ الفلسفة حسب هيدغر كنسيان لحقيقة الوجود ولمعنى الكينونة أي يتبدى كتاريخ أنطو–تيولوجي ميتافيزيقي، في حين يقدم تاريخ فكر الوجود ذاته كتاريخ لاستعادة تلك الحقيقة واستذكار ذلك المعنى، هكذا خلف الفلسفة تثوي جينيالوجيا للنسيان وتاريخ لانحجاب حقيقة الوجود في حين أن خلف فكر الوجود تثوي جينيالوجيا للاستذكار وتاريخ لاستعادة الذاكرة المنسية[2]، "فالوجود لم ينهض من سباته لينشر نوره وماهيته لا تزال محجوبة عنا[3]"

وفي هذا السياق يمكن أن نفهم لماذا أراد هيدغر أن يقوض أسس التفكير الفلسفي ابتداء من الفلاسفة اليونان وإلى نتشه وتأسيس أنطولوجيا أخرى تجعل التناول الفلسفي كله مركزا حول معنى الوجود وحول حقيقته فالبحث الفلسفي الرئيس يجب أن يعنى بالوجود ثم تليه البحوث الفلسفية الأخرى.

يعتبر هيدغر الميتافيزيقا مبحثا من جهة البحث الفلسفي في مسألة الوجود وفق شروط دقيقة لا تتحمل الإنكار، بدأ الترسيخ الفعلي للميتافيزيقا وإعلان بدءها الأوَل مع أفلاطون امتد على امتداد التاريخ الغربي حتى نتشه، وتعلق البحث في الوجود بالبحث في الماهية أو في ما يحدد وجود الموجو هكذا حصلت القطيعة بين الغرب وذاكرته ولم يعد ممكنا تذكر الوجود فتمزق الذاكرة الغربية حال دون ذلك[4].

يؤكد هيدغر هذه الحادثة الهائلة في تاريخ الفكر الفلسفي بقوله الشهير: "إنَ السؤال المذكور قد ذهب اليوم في النسيان"[5] و يوجه من خلاله تهمة للمفكرين بأنَهم نسوا سؤال الوجود وما السؤال التقليدي الذي تهافتوا في طرحه إلاَ طرح عرضي لذلك وجب أن يتحول الوجود من كونه منسيا إلى موضوع للتذكر.

[1]محمد الشيكر، هيدغر وسؤال الحداثة، ص 92.

[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3]Martin Heideger, Le pricipe de la raison, trad : andré préau, Gallimard, 1962 , p 58.

[4]علي الحبيب الفريوي، مارتن هيدغر " الفن والحقيقة" أو الإنهاء الفينومينولوجي للميتافيزيقا، ص 114.

[5]مارتن هيدغر، الكينونة والزمان، ص 49.

فسؤال الوجود التقليدي حاد عن البحث عن ماهية ومعنى الوجود الحقيقي نحو أسئلة شوهت الوجود أكثر مما كشفته فأراد هيدغر من خلال استعادته أن يرجع الفلسفة إلى موضوعها الأصيل وهو البحث في الوجود بيد أن ما انشغل به المفكرون ما فتأ يبعد عن سؤال الوجود الجوهري واستعادته هو مطلب حتمي يعيشه إنسان هذا العصر.

إنَ هذه الدعوة تشكل منعطف في تاريخ الفكر وكأنَ هيدغر سينتهج درب نتشه ومطرقته نحو تحطيم ما جاد به تاريخ الفلسفة والانتباه إلى نور الوجود وحقيقته يمثل الطريق الأمثل لإخراج العالم من ليله الذي بدأ يدخل فيه ولإنقاذ أوروبا من عدميتها المهلكة وانتشال الإنسان المعاصر من غربته ولن يتحقق هذا إلا إذا اتخذنا موقفا من تاريخ الميتافيزيقا الغربية والذي هو في الوقت ذاته تاريخ الوجود[1].

إنَ عبارة نسيان الوجود تحيل في أقرب المعاني إلى التذكير بنسيان الإنسان واغترابه في هذه الحالة يكون نسيان الإنسان هو تشخيص لمرض الفلسفة المزمن فقد انشغلت كل الدراسات الفكرية عن الإنسان واستعاضت بقضايا أبعدته عن كينونته الأصيلة بما هو إنسان.

الوجود يظهر فيكون عطاء لنا ينكشف لنا في لحظة انحجاب ماهيته هذه الماهية التي تغيب عندما يختفي الوجود[2]، لكن إذا كانت كل الموجودات بما هي موجودات توجد وتظهر في نور الوجود فهل بإمكان جميع الموجودات أن تكشف لنا عن هذا الوجود بنفس الدرجة أم أن من الموجودات ما يتجلى فيه الوجود بشكل أوضح عن باقي الموجودات الأخرى؟ فإن كان ثمة موجودات بعينها تكشف عن الوجود في وجودها على نحو أصيل ففي أي موجود ينبغي أن نتعرف على الوجود، بطبيعة الحال هناك موجود بعينه يملك بطبيعة وجوده الكشف بشكل أوضح من سائر الموجودات عن الوجود إنه ذلك الموجود الذي يملك إمكانية التساؤل عن الوجود[3].

إذن السؤال الذي ينبغي الاشتغال عليه إنَما هو الكينونة التي ماذا هو الكائن بما هو كائن والتي على جهتها يكون الكائن كيفما تم تبيينه[4]، فالوجود موجود في كل مكان لكنه لا يعطي

---

[1]جمال محمد أحمد سليمان، الوجود والموجود مارتن هيدغر ، ص11.

[2]Martin heidgger, Le principe de la raison , p 67.

[3]جمال محمد أحمد سليمان، الوجود والموجود مارتن هيدغر، ص 97.

[4]مارتن هيدغر، الكينونة والزمان، ص55.

الوجود على نحو واحد بل هناك أنواع وأحوال عديدة للوجود وأنماط مختلفة للموجودات: وجود الشيء، وجود الأداة ووجود الإنسان، فبأي نمط من أنماط الوجود يبدأ هيدغر بحثه؟،

يقول هيدغر: "الكينونة بما هي الموضوع الرئيس للفلسفة ليست من جنس الكائن وعلى ذلك هي تهم كل كائن، إنَ "كلية" الكينونة ينبغي البحث عنها فيما أعلى من ذلك فإن الكينونة وبنية الكينونة إنَما تقعان ما وراء كل كائن وكل تعين يمكن أن يكون للكائن[1].

ويسترسل زهير خويلدي في مقاله الرشيق: "الطريق القصير للوجود" طرح مجموع مساءلات بلغة هيدغرية سعى من خلالها لكشف سؤال الوجود وعلاقته بالكائن، يقول: "ماذا يمكن أن يكون الإنسان في حياته اليومية؟ وأي وجود أصيل يمكنه بلوغه؟ وهل بقي أمرا معينا يمكن أن نذكره عنه في ظل نسيان الكينونة وطغيان النزعة العدمية؟ ما الفرق بين الوجود بصفة عامة والوجود الأصيل؟ وما الداعي إلى التمييز بين وجود الأشياء والوجود الإنساني؟ وما المقصود بالوجود الزائف؟ وكيف يمكن الارتقاء من الوجود الزائف إلى الوجود الحقيقي؟ وأين يتحقق الوجود الأصيل[2]؟. هل في الوجود المكاني أم في الوجود الزماني؟.

يرى هيدغر أنَ الفلسفة الأوروبية تميزت عامة بالنظرة الذاتية إلى الوجود فحين كان يطرح السؤال: كيف يُعقل الوجود؟ كان البحث يجري في تفكير الإنسان، وحين كان يطرح السؤال عن النظر إلى الوجود كان البحث يجري في طريقة الإنسان في النظر، وكانت الفلسفة التقليدية تطرح هذا السؤال: كيف يجب أن تكون بنية تفكيرينا حتى نستطيع أن نعرف الوجود؟ لكنها لم تطرح أبدا هذا السؤال: كيف يجب أن يكون الوجود كما نعرف، كما يكشف عن نفسه للإنسان، في الحالة الأولى تتم معرفة الوجود من خلال الإنسان" التفكير الإنساني بوجه خاص"[3]، وفي الحالة الثانية فإن التفكير الإنساني ذاته كالوجود الإنساني بوجه عام يجب أن يفهم من خلال الوجود وكل هذا يعكس بوضوح ما يسميه هيدغر بفكر الوجود وهو موضع اهتمامه في الطور المتأخر من فكره[4].

يخرج هيدغر عن الفلسفة القارية وعن عصر الأنساق الكبرى بالسؤال الفلسفي من سؤال معنى الوجود إلى سؤال مغامر في مقام الحقيقة محدثا منعطفا استدعى تاريخ الفلسفة واستقدم الفهم

---

[1]مارتن هيدغر، الكينونة والزمان، ص ص 103 104.

[2]زهير خويلدي، الطريق القصير للوجود، الحوار المتمدن، مقال على موقع:.,https//m.ahewar.org.اطلع عليه يوم 12/09/2019 ،30: 15.

[3]سعيد توفيق، الخبرة الجمالية دراسة في فلسفة الجمال الظاهرتية، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1992، ص 107.

[4]المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

الميتافيزيقي للحقيقة تجاوزا للمطابقة وانسجاما في اللااحتجاب مقاما للوجود، ليس من طبيعة الفلسفة أن تنفصل جذريا عن تاريخها وليس من السهل أن نفهم المنعطف الهيدغري انقطاعا انطولوجيا لا يستقل استقلالا مطلقا عن تخطيطية "الوجود والزمان[1]".

رب استحداث خالف أمر الفلسفة فكان قولا منثورا، تلك أمر القراءات المسطحة والأسئلة المثقلة بمأثور يعمل هيدغر على استنفاده، أصدر هيدغر مقالا حول هذا المنعطف دون أن يتخلى عن مسألة الوجود، وما طرحه في الوجود والزمان لم يكن تعثرا وإنما استجابة لماهية الميتافيزيقا ولغموض حقلها الدلالي بعد أن مارست اللَغة التباسا لم يسمح باستعادة معنى الوجود ولم تمكن الموجود من تجاوز ميتافيزيقا الذات والتحرر من النزعة الإنسانية[2].

ولذلك وجب تأويل تاريخ الفكر الغربي من أجل فسح المجال لإشراق الوجود[3]، والوجود يعني حالة من الألفة فالشيء الذي آلفه هو الشيء الذي أكون بالقرب منه وأقيم بجواره أي هو نوع من الاحتواء[4]. فلا يتماسف المنعطف عن الأنطولوجيا الأساسية إنَه يفكر في الوجود بأسلوب جديد ضمن إشكالية ترتقي إلى مسائلته دون خيط هاد، أي أن هيدغر لم يعد يفكر بعد في الموجود بل أصبح يفكر في حقيقة الوجود حين لم تكن الأنطولوجيا وفية لمعنى الوجود ولمجاوزة الميتافيزيقا في عصرها التقني، وحتى المحاولات السابقة لهيدغر لم تتمكن من تحديد معنى الوجود لأنَها لم تكن تدرك أنَ النسيان أمر مطلوب لتعين الميتافيزيقا وإنجاز مجاوزته[5].

يتخلى هيدغر عن المعنى طلبا للحقيقة انكشافا لا تمثلا ويظهر الوجود حصولا وعهدا دون إحالة إلى شيء معين، لم تعد الأولوية للأنطوقي أو للموجود، ويتحول الوجود موضوعا مركزيا للسؤال الأنطولوجي وإن نسيت الميتافيزيقا الوجود فالأخطر أنَ الإنسان نسي أنه نسي وجوده بهذا المعنى مسألة نسيان الوجود مسألة تخص الوجود، بهذا يكون هذا الأخير قادرا لوحده على الظهور والانكشاف تلقائيا كنور يغمر الموجودات والأشياء فيسبق الوجود الموجود، حتى خطر النسيان التقني يحقق إشراق الوجود في مضاءة الانفتاح، ولأن الخطر لا يزول يظل المرء في مواجهته على

[1]علي الحبيب الفريوي، مارتن هيدغر "الفن والحقيقة" أو الإنهاء الفينومينولوجي للميتافيزيقا، ص 72.

[2]المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3]Martin Heidegger, le principe de la raison , p 68.

[4]مارتن هيدغر، نداء الحقيقة، ص 55.

[5]علي الحبيب الفريوي، مارتن هيدغر "الفن والحقيقة" أو الإنهاء الفينومينولوجي للميتافيزيقا، ص 72.

الدوام فيصبح الخطر هو المنقذ للوجود، المنعطف مضاءة لماهية الوجود وكشف لموضع الخطر والهاوية[1] من أجل الانكشاف و**تحقيق الوجود.**

2-تحقيق الوجود:

أ-الدازاين" الوجود في العالم":

"دازاين dasein" رأى هيدغر استحالة ترجمة هذا المصطلح إلى لغة غير لغته الأصلية، ويتألف المصطلح من مقطعين هما sein بمعنى الوجود وda بمعنى هنا أو هناك ومعناه الحرفي هو "الوجود-هناك".[2]، ويمكن القول بأن كلمة الدازاين تعني في لغتها الأصلية الوجود أو الموجود ولكن هيدغر يقصد به معنى مزدوجا الموجود العيني الذي يكون دائما على علاقة بالوجود وكينونة الوجود الإنساني التي ينظر إليها من خلال ذلك الموجود العيني، فالدازاين هو الوجود هناك المؤسس للوجود الإنساني بوصفه تأسيسا للحقيقة وماهيتها، إنَه فهم للوجود وفهم لذاته ولوجوده الماهوي -هناك والموجودات الأخرى داخل العالم، وإذا كان الفهم لونا من التفكير فإنَ التفكير هو السمة الأساسية للموجود الإنساني أو للدازاين وهو بالتالي تفكير في الوجود[3].

إنَ الدازاين في حياته اليومية يجد نفسه عاجزا فيما يتعلق بكينونته حيث ليست من إمكاناته الوجودية فهو يجب أن يسعى لتحقيقها[4]، لذلك فمهمته في نظر هيدغر هي إيضاح معنى الوجود من أجل تحقيق كينونته حيث يجب أن يسأل أو يطرح على نفسه سؤال الوجود ليصبح إنسانا لأنَ من يبحث في الوجود لا بد أن يتسائل من أنا؟، فالوجود ليس شيئا مطروحا أمامي وكأنَه شيء أمامي أو موضوع أستطيع أن أحلله وأفحصه بين يدي كما يفعل عالم النبات بالشجرة وإنَما الوجود شيء يحيط بي ويؤلف كياني، فالأنا ظاهرة من ظواهر الوجود أنا وجود محدد في الزمان والمكان ومن يبحث في الوجود لايستطيع أن ينسى أنه هو أيضا وجود وأنه مندرج في الوجود وأي باحث في الوجود يفترض بالضرورة أنَه هو نفسه موضوع للبحث ذلك أن الوجود اسم مشترك بين كل الأشياء الحية[5].

[1]علي الحبيب الفريوي، مارتن هيدغر "الفن والحقيقة" أو الإنهاء الفينومينولوجي للميتافيزيقا، ص73.

[2]صفاء عبد السلام جعفر، الوجود الحقيقي عند مارتن هيدغر، ص 105.

[3]المرجع نفسه، ص 106..

[4]Didier Moreau , Heidegger et la question de l’éthique, 2004,

[5]براهيم أحمد، إشكالية الوجود والتقنية عند مارتن هيدغر، ص70.

فإذا أردنا إذن توضيح السؤال عن الوجود علينا أن نقوم بداية بتوضيح وجود هذا الموجود الذي يتميز دون غيره من الموجودات على القدرة على التساؤل عن الوجود لأن السؤال عن الوجود وتنوعاته وممكناته هو جوهر الفهم الصحيح له.

وإذا كان وجود الإنسان في حقيقته وجودا مشتركا مع الآخرين فإنَ شعوره وهو قوام هذا الوجود لا يمكن أن يكون إلاَ متصلا بموضوع موجه نحو شيء بما يفيد أن إفراغ هذا الشعور من موضوع يتصل به أو شيء يتجه إليه يسلب الشعور معناه فيصبح والعدم سواء[1]، ففي سؤال هيدغر عن معنى الوجود ينتمي الوجود والإنسان كلاهما إلى الآخر ليصبح الإنسان راعيا للوجود مادام بالفعل ينتمي للوجود فإثارة السؤال عند هيدغر هي تجربة الإنسان في انتماءه للوجود وهو في ذلك ينتمي إلى حقيقة الوجود في انكشافه لا في تحجبه[2].

إنَ كل بحث عن الوجود إنَما هو إمكان أونطيقي للدازاين هذا الذي يجد وجوده معناه في الزمانية[3]، يتسائل زهير خويلدي: ماذا تضيف الزمانية إلى الدازاين؟ هل يبقى الدازاين على حاله أم يصيبه التغير والتحول؟ وماهي دوافع وضعيات القلق والجزع والعبث التي يتعرض لها وجود الإنسان؟ هل من دور للقلق في التعبير عن الوضع الإنساني؟ بأي معنى يمثل الموت البعد الأساسي للكينونة؟ وكيف للمرء أن يواجه الموت؟ ومتى يمكن الانتصار على التناهي؟ هل الإنسان هو نقطة التقاء بين الأحداث التاريخية أم هو ذات فعالة في صيرورة الأحداث تتدخل في صنعها؟، هل يصير الدازاين كائنا تاريخيا بالذوبان في الأحداث التاريخية المتتالية؟ وماهي انعكاسات تدخل الماضي في البنية الزمانية للدازاين على مستقبلها ؟ ألا ينبغي أن نبحث عما يشكل الوجود الخاص للدازاين؟ وإلى ماذا يقود التأويل الأنطولوجي للدازاين؟[4].

يشخص الوجودي البعد الزمني إلى جانب البعد المكاني فالزمان والمكان حسب القواعد العلمية مثل مفهوم أرسطو للزمن باعتباره مقياسا للحركة أو مفهوم أينشتاين المتصل الزمكان هما فكرتان تجريديتان مستخلصتان من التجربة المعيشة للزمان والمكان الوجوديين إذا لم يكن لدينا هذه التجربة الأصيلة المتعلقة باندفاع الزمان وتمدد المكان فلن يكون لدينا شيء نستخلص منه هذه

---

[1] محمد سعيدالعشماوي، الوجودية في الفكر البشري، ص 93.

[2] صفاء عبد السلام، الوجود الحقيقي عند مارتن هيدغر، ص 17.

[3] مارتن هيدغر، الكينونة والزمان، ص 75.

[4] زهير خويلدي، الطريق القصير للوجود، الحوار المتمدن، مقال على موقع:.,https//m.ahewar.org.اطلع عليه يوم 12/09/2019 ،30: 15.

المفاهيم العلمية ولن يكون لهذه الأفكار أي تأثير على حياتنا لكن هيدغر يستخدم هذه التجارب ليبيَن الأفق الزمني الذي تقع فيه الكينونة[1].

إنَ الدازاين يكون أبدا ضمن كينونته الواقعانية كما كان وماذا كان بعد، وسواء أكان منطوقا به أم لا فهو "ماضيه" وليس ذلك على نحو بحيث إن ماضيه يندس بمعنى ما "وراء" ظهره وإنَه يملك الماضي كخاصية لا تزال قائمة إنَ الدازاين هو ماضيه على طريقة وجوده التي هي بعبارة غليضة تتأرخ في كل مرة انطلاقا من المستقبل الذي يملكه[2].

ولتحقيق الدازاين داخل هذه الزمانية انطلق هيدجر من دراسة الموجود (الذي هو الإنسان) لدراسة ماهية الوجود لذلك لا يفيد هيدغر معنى "الوجود الملقى هنا" المنطرح كما ينطرح الشيء على نحو من وجود الكرسي مثلا حين نقول عنه: "إنه هناك" قابع ماثل قائم موصد الكيان منغلق البناء لا يسلك اتجاه الغير ولا يفعل، فما كان الإنسان مجرد كائن قابع هناك قبوع الشيء، وإنما هذه "الهناك" في قولنا "الوجود–هناك" "دازاين" تعني "الفسحة" و"الفجوة" و"الفتحة" التي يعرض فيها الإنسان نفسه ويرى نمط كينونته فيميزه عن كينونة الأشياء[3]، من جهة أخرى إذا اغتنم الدازاين الإمكانية الكامنة فيه ليس فقط كي يجعل وجوده شفاف بل كي يسائل عن معنى الوجدانية ذاتها وذلك يعني باديء ذي بدء عن معنى الوجود بعامة[4] بذلك ينبغي بلورة مسألة الوجود عن طريق التسآل بوصفه تسآلا زمانيا الأمر الذي يرشده إلى استقصاء تاريخه الخاص[5].

ولكن ثمة ضربا من البينونة بين الإنسان والدازاين وهي بينونة لطالما نبَه إليها هيدغر وذلك باستعمال التعبير "الدازاين البشري" أو بقوله أنَ وجود الإنسان مبني على الدازاين ذلك أنَ الدازاين ما كان معطى كما يعطى الإنسان هكذا بالولادة وإنما هو مبنى أو مشروع ، وبإمكان الإنسان أن يصير دازاينا إن هو أراد أي أن بإمكانه أن يصير" الفسحة" التي فيها ينجليأي تنشرح نفسه للكينونة والوجود وإلاَ هو بقي إنسانا منغلقا عن كينونته موصدا ولم يصر دازاينا أبدا فما كان

[1]توماس آرفلين، الفلسفة الوجودية مقدمة قصير جدا، ص 72.

[2]مارتن هيدغر، الكينونة والزمان، ص 76.

[3]محمدالشيخ، نقد الحداثة في فكر هيدغر، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2008، 137.

[4]مارتن هيدغر، الكينونة والزمان، ص 77.

[55]المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

من شأن الدازاين أن يقول "ها أنا ذا" أو: " هو ذا أنا موجود هنا"، وإنما بالأحرى إنَه "يوجد هناك" فهو هذا "الكائن–هناك" المنشرح المنفتح[1].

غاية المراد أنَ وجود الدازاين هو نقطة انطلاق الأنطولوجيا الأساسية لاسيما وأن السؤال الأنطولوجي عن الوجود لن يطرح إلا إذا وجدت كائنات بشرية تحمل على عاتقها مهمة طرحه والتفكير حول الوجود وحراسته[2].

[1]امحمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر هيدغر، ص130.

[2]زهير خويلدي، الطريق القصير للوجود، الحوار المتمدن، مقال على موقع:.,https//m.ahewar.org.اطلع عليه يوم 12/09/2019 ، 30: 15.

ب-مستويات الوجود عند هيدغر:

تفريقا بين مستويات الوجود هناك وجود الأشياء الرئيسية وهناك وجود الأدوات والآلات وهناك الأشكال الرياضية وهناك وجود الحيوانات، ولكن الإنسان هو الوحيد من بينها جميعا الذي يوجد وجودا حقا[1]، لذلك يرى هيدغر أنَ الوجود يقتصر على الإنسان وحده أمَا باقي الموضوعات فتتخذ حالات أخرى غير الوجود مثال ذلك أنَ الكائنات تحيا والموضوعات الرياضية والأدوات المادية تظل ومظاهر الطبيعة تتجلى، وهو يؤسس تلك التفرقة بين الإنسان وغيره من العناصر على أساس أنَ الإنسان وجود منفتح من كل جانب، يتصل بكل ما في الحياة سواء شاء ذلك أو لم يشأ وهذا الاتصال يجري على نحو حركة مستمرة من الأخذ والعطاء تستجمع آمال المستقبل وخبرات الماضي ثم تنطلق بها لتحقق ذاتها[2].

إنَ الحيوانات تعيش والأشكال الرياضية والأدوات تحت تصرفنا وفي متناول أيدينا والمشاهد تعرض أمامنا لكنها لا توجد وجودا حقا ولكي يخرج الإنسان من مجال التشيء هذا ينبغي أن يتخلص من هذا المظهر من الوجود وهو ما يدعوه هيدغر الوجود الزائف فالإنسان حسب هيدجر يتميز بوجودين: وجود في العالم ووجود مع الآخرين إذ قسم هذين الوجودين إلى الوجود الحقيقي والوجود الزائف.

إنَ الدازاين محكوم بوجوده مع الآخرين وقد يقع تحت سيطرتهم فليس هو ذاته الذي يكون فالآخرون قد انتزعوا منه الكينونة وانهمك معهم في الوجود الزائف حيث يؤكد هيدغر على أنَ مشيئة الآخرين تتصرف في إمكانات الكينونة للدازاين[3] ومفاد هذا أنَ الأنا الموجود في العالم يعيش بين الأشياء والآخرين ويمتلك من الإمكانات والطاقات ما يمكنه من ربط علاقات إيجابية مع العالم الخارجي ومن تقاسم وجوده مع غيره من الذوات الأخرى ولكن على الرغم من هذه القدرات التواصلية التي يمتلكها الفرد في علاقته الوجودية مع الآخر إلاَ أن هذا الوجود يحمل وجهان

---

[1]محمد إبراهيم الفيومي ، الوجودية فلسفة الوهم الإنساني، ص 109.

[2] محمد سعيد العشماوي، الوجودية في الفكر البشري، ص 91.

[3]مارتن هيدغر، الكينونة والزمان، ص 252.

متناقضان واحد سلبي والآخر إيجابي وذلك تبعاً للأسلوب الوجودي الذي ينهجه الكائن في حياته أصيلا أو مزيفا.

يكون العالم المحيط العمومي مسيطرا في الحياة العامة للكائن فعند ارتياد وسائل النقل العمومي واستعمال أجهزة الأنباء يكون كل فرد مثل كل آخر، إنَ هذه الكينونة–مع–الواحد–صحبة–الآخر تذيب الدازاين الخاص في صلب نمط كينونة الآخرين بحيث أنَ الآخرين سوف يضمحلون أكثر فأكثر من حيث قدرتهم على الاختلاف ونمط تعبيرهم هنا حيث لا شيء يلفت النظر ولا شيء يثبت يبسط الهم دكتاتورية الحقيقة[1].

وبقاءنا في مجال الوجود الزائف أي العالم الموضوعي الحياتي اليومي الذي نتعامل فيه مع بعضنا البعض يكون نتيجة كسلنا وضغط المجتمع ومعنى بقائنا فيه ينم عن عدم وعينا لأنفسنا كوجوديين وللتحرر منه يجب الدخول في تجارب معينة مثل تجربة القلق الذي هو شبيه بالدوار وهو الذي سيعمل على كشف الإمكانات المستقبلية[2]. يقول هيدغر: "نحن نستمتع ونرفه عن أنفسنا كما هم يستمتعون ونحن نرى ونفرأ كما هم يفعلون، ولكننا ننسحب أيضا من الجمع الغفير كما هم يفعلون، إنَ الهم ليس الذي هو بمتعين والذي من شأن الكل أن يكونه وإن ليس كمجموع إنما يحدد نمط كينونته اليومية"[3].

انطلاقا من هذا الوجود الزائف هو ذلك الوجود الذي تميل فيه الذات إلى الاندماج مع الناس والانغماس في المجموع والارتماء في أحضان الآخرين مؤملة أن تتنصل من مسؤوليتها وتتخلص من شعورها بالقلق، لكن سيجر الإنغماس في الوجود الزائف على الإنسان النمطية والرتابة داخل أفق الوجود فتلغى اختياراته الذاتية وإمكانياته الخاصة ويصبح تابعاً لإرادات الآخرين ثم يعيش مغتربا منعزلا عن كينونته الحقة فالحياة اليومية تفرغ الذات من وجودها الحقيقي وتصبح مهددة من طرف الآخرين ولا تشعر بوجودها الحقيقي.

أجاب مارتن عن سؤال كيف يمكن للإنسان أن يتخلص من هذا الوجود الزائف ليحقق وجوده الأصيل؟ معتبراً أنَ عملية التجاوز تتم عن طريق القلق وليس الخوف مميزاً بينهما، فإذا كان

---

[1] مارتن هيدغر، الكينونة والزمان، ص 253.

[2] محمد إبراهيم الفيومي، الوجودية فلسفة الوهم الإنساني، ص 110.

[3] مارتن هيدغر، الكينونة والزمان، ص 253.

الخوف من العدم هو الذي يدفع الإنسان إلى متاهات الثرثرة والفضول والغموض من أجل إخفاء ذاتيته والاطمئنان إلى الوهمَ فإن القلق يساعده على معرفة العدم.

يقارن هيدغر بين الخوف والقلق من ثلاث زوايا: زاوية ما نخاف أو نقلق منه، وزاوية الخوف والقلق ذاتهما، ثم زاوية ما نخاف أو نقلق عليه" إَننا نخاف مثلا من مرض فتاك، من حرب من حادثة أو مجاعة، من حريق أو فيضان أي أننا نخاف دائما من شيء محدد[1]، وهنا يختلف القلق عن الخوف فنحن لا نقلق من شيء محدد بالضبط أي لا نقلق من كائن محدد يمكن أن ندركه ونتعامل معه بل إنَ ما نقلق منه هو لا شيء وما يثير ضيقنا في القلق ليس شيئا له طابع ضرر محدد، إنَ مرضا فتاكا مثلا يكون مضرا للصحة أمَا في القلق فإنَ الكائن في كليته يصبح بدون دلالة وما ينقلنا إلى القلق هو لاشيء أي ليس كائنا محددا داخل العالم بل الكائن في كليته وهو يتوارى وينفلت وبهذا المعنى فالقلق يكشف اللاشيء.[2]

ولكن القلق لا يؤدي بنا إلى مجرد الإمكانيات وهي موجودات غير مادية نسبية ولكنه يؤدي بنا إلى العدم نفسه ثم يضفي على العدم أهمية حيث يجعل العدم يتفجر بوجودنا بوصفنا قد ألقي بنا في العالم بلا مأوى وبلا أمل، ونحن كما يقول هيدغر لا نعرف لماذا ألقي بنا إلى هذا العالم وهنا نواجه عنصر من العناصر التي تقوم عليها فلسفة الوجود أنَنا نوجد ولا ندري سببا لوجودنا ومن ثمة فنحن بلا وجود وبلا ماهية[3] ومنه يتعرف الإنسان على جدلية الوجود والموت أي أنَه موجود من أجل الموت وأنَه سيموت وحده ولن يشاركه أحد في تلك التجربة الرهيبة والقلق هنا هو الوسيلة الوحيدة التي يتعرف الإنسان من خلالها على حقيقته والأكثر من ذلك على عبثية الوجود برمته.

فالوجود بذلك واقعة زمانية يجد الإنسان أنَ بينه وبين نفسه مسافة عليه أن يجتازها لكنه مع ذلك يوقن أنَ أمام محاولته تلك فكرة الموت تتهدده بالفناء والعدم لأنَ الموت ليس واقعة تأتي في نهاية الحياة وبعدما يحقق الإنسان ذاته إنما هو واقعة لا تكاد تنفصل عن فعل الوجود، وهو

---

[1]مارتن هيدغر، كتابات أساسية، تر/ إسماعيل مصدق، ط1، ج2، المجلس الأعلى للثقافة، 2003، ص 13.

[2]المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[3]محمد إبراهيم الفيومي، الوجودية فلسفة الوهم الإنساني، ص 110.

بذلك ينهي الحياة في أي وقت بغير حسبان إذا ما كان الإنسان قد حقق رسالته أو أنَه لم يزل بعد في دور التحقيق[1].

لكن هيدغر مع وضعه العدم في صميم الوجود وتفريغه الهم والقلق عن ذلك العدم –وهو ما يصبغ الوجود بالحصر ويلونه بالجزع– يرى أنَ ذلك كله يكوَن لدى الإنسان شعورا حيا وعاطفة وجودية يجابه بها حقيقته من حيث كونه وجود متناه قابل للموت والفناء ثم يرى أنَ هذا الشعور وحده هو الذي يسمو بالفرد إلى مستوى الوجود الصحيح الحقيقي بعد أن ينتزعه من دائرة الوجود الزائف[2]، والوجود الصحيح هو وجود تشعر فيه الذات أنَها قائمة بنفسها مسؤولة عن ذاتها وأنَه قد خلى بينها وبين حريتها فتأخذ على عاتقها وحدها تبعة وجودها[3].

وهكذا توجز فلسفة هيدغر في أنَ الإنسان موجود غير كامل يسعى مع الزمن لتحقيق ذاته عن طريق وجود صحيح يصل إليه عبر القلق، هذا الأخير يتكون من إحساسه بالعدم يمثل أمامه ويهدده على الدوام في أي لحظة بافناء وجوده ممَا يملأ كيانه خلال كفاح الحياة بأنَه أبدا لن يستطيع أن يحيا إلى وقت يحقق فيه وجوده كاملا ويصل به إلى مستوى الكمال[4] بل يحاول تحقيق الإمكانيات التي تجعله يفهم ذاته، فالوجود الحقيقي ينطلق من تحمل الإنسان لمسؤولياته واختياراته وقدرته على اتخاذ القرارات بوعي كامل بالأوضاع والظروف التي تحيط به، يقول: "يفهم الدازاين ذاته على الدوام إنطلاقا من وجوده من الإمكان ذاته أن يكون ذاته أو لا يكون ذاته وهذه الإمكانات إما أن الدازاين قد اختارها لنفسه وإما أنه قد وقع فيها وإما أنه قد نشأ بعد عليها منذ أول مرة"[5].

سعى هيدغر من خلال فلسفة الوجود إلى التخلص من مرحلة التوظيف الأيديولوجي– التقني لاهتمامات الإنسان وهمومه والقطع مع مرحلة تطويق أفقه بأنساق شمولية مسيطرة، وذلك بهدف إقامة نظرية متكاملة حول "الوجود" من خلال وصف مادته الأولية ألاَ وهي الكائن والبحث عن مفهوم الوجود من خلال إعادة تأسيس الميتافيزيقا لكشف إمكانيات الوجود، لكن حديثه المتكرر عن فقدان سر الوجود والضياع في العالم لهو إحالة غير مباشرة إلى البعد الروحاني، وإنَ القراءة

---

[1]محمد سعيد العشماوي، االوجودية في الفكر البشري، ص 92.

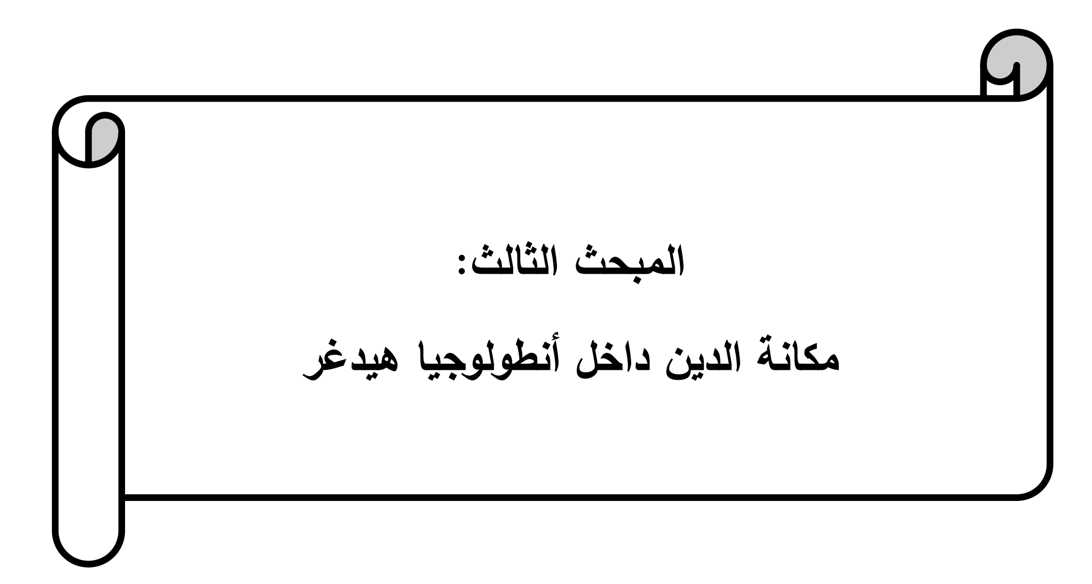
[2]المرجع نفسه، ص 92

[3] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[4]مارتن هيدغر، الكينونة والزمان، ص64.

[5]المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

المتمعنة لمختلف الشروحات الهيدغرية تقود حتما نحو فلسفة الدين، لذلك لا يمكن أن نغفل في هذا المقام عن **مكانة الدين داخل أنطولوجيا هيدغر**.



المبحث الثالث:

مكانة الدين داخل أنطولوجيا هيدغر

1-الخلفية الدينية لفلسفة الدين عند هيدغر:

تكمن طرافة نقاشات فيلسوف الغابة السوداء هيدغر حول الدين في أنَه يفضل عمدا التحفظ على الإقرار ببعده الديني فحين يجدف ضد التيار السائد حول الحداثة وتفشي المادية وطغيان الحياة التقنية يجعلنا نكتشف أنَه في واقع الأمر يحاول تحريرها قدر الإمكان من وطأة الصيغة الواحدية أو الهووية التي فرضها عصر التنوير وحولها إلى الصيغة الوحيدة من تاريخ أنفسنا الحديثة، نعني صيغة الإنسانية التي نجحت لأول مرة في تاريخ النوع في الخروج "الملحد" من عصر الأديان والدخول بلا رجعة في "عصر دنيوي" جذري وغير مسبوق[1]، هذا السياق الحداثي بخصوص الدين هو الأمر الذي يضعه هيدغر موضع سؤال بطريقة محتشمة وخفية، ولكن نصوصه تكشفه فكتابه العمدة "الكينونة والزمان" ينصب في هذا السياق بكل ملفوظاته الآخروية وأبعاده الدينية، ومن ثمَة ما دور التنشئة الدينية في بناء فكر هيدغر؟ وكيف يتجلى هذا البعد في كتاباته الفلسفية؟.

يعد مارتن هيدغر من أبرز الفلاسفة الذين أجروا تغييراً جذرياً للمفاهيم الفلسفية التقليدية التي قامت بترسيخها الميتافيزيقا الغربية ولقد جاءت أفكار هيدغر لتعمل على إحياء مانسيته الميتافيزيقا، حيث تعد لغته وتعبيراته المغايرة للتقليد الفلسفي المدخل الصحيح إليها، من أجل ذلك حاول أن يتحاشى لغة الماضي بما فيها من عقبات متعقباً الكلمة حتى جذورها الأولى لئلا تخسر معناها "الأصيل" وهذا البعد يرجع بالدرجة الأولى إلى الخلفية الدينية لهذا الفيلسوف.

من المعروف أنَ هيدغر انحدر من أسرة كاثوليكية ونشأ على تعاليم الدين المسيحي الكاثوليكي ودرس في شبابه في مدرسة كونستاس وهي مدرسة كاثوليكية تقع في منطقة انتشر فيها تأثير الكاثوليكية والبروتستانتية إلى حد بعيد ولا يخفى على المتمعن في فلسفته تأثير هذه النشأة الدينية[2].

إنَ الانغراس الكاثوليكي لهيدغر ليس مسألة اجتماعية فحسب فبعد شهادة الباكالوريا التي نالها سنة 1909 درس التيولوجيا الكاثوليكية وكان هذا هو الطريق المفضية إلى الكهانة لديه، ولكن ما كادت تنقضي الخمسة عشر يوما الأولى من فترة التدريب لدى جماعة الجزويت بتيزيس

[1] فتحي المسكيني، الإيمان الحر أو ما بعد الملة مباحث في فلسفة الدين"، ص 249.

[2] صفاء عبد السلام جعفر، هيدغر واللاهوت المسيحي، ص 02.

حتى فصل، لكنه لم يتخلى عن مشروعه الكهنوتي فمع بداية سداسي خريف السنة نفسها التحق بجامعة فرايبورخ لدراسة الثيولوجيا لعدد من الفصول الدراسية[1].

تتحدد السنوات الأولى من الحياة الجامعية لهيدغر بمتين التجذر في الثقافة الكاثوليكية غير أنَ المسار الفكري الواعد آنذاك للشاب هيدغر المتحمس للكاثوليكية قد تخللته مراجعات عميقة وقطائع كثيرة وابتداءات جديدة، وثمة ثلاث لحظات ينبغي أن تتمايز :

- التجذر الكاثوليكي والكتابات الأولى.
- الإبتعاد المتنامي بإزراء الكاثوليكية وأولى الأعمال الفلسفية.
- القطيعة مع نسق الكاثوليكية[2].

كما لا يمكن الإنكار أنَ البحث عن الإله ظل شوقا خفيا يحرك فكر هيدغر ولم يبرحه عبر كل مراحله، فقد بقي التكوين اللاهوتي المبكر في جامعة فرايبورغ يمارس عليه تأثيرا حاسما، وباتفاق كل شراحه فإنَ مفهومه للتزمن الأصيل تشكل في ضوء التجربة المسيحية وأغلب الظن أنَ هيدغر قد كابد أزمة نفسية مريعة تجلت هالتها العليا في " الوجود والزمان"[3]، وأن كلا من النشأة الدينية والميل إلى الفلسفة قد تركا أثرا قويا على حياة هيدغر المبكرة كما أنَه لم يغلق باب الحوار بينه وبين رجال اللاهوت المسيحي الذين أفادوا كثير من جوانب فلسفته[4].

على الرغم من أنَ هيدغر يتنصل في كتابه "الوجود والزمان "مما أطلق عليه "صوفية الكلمة" فمن الصعب أن ينكر المرء أنَه كان يسير في هذا الاتجاه في كتاباته المتأخرة فليست اللغة مسكناً للوجود فقط وإنما أصبحت تتخذ تدريجياً ذلك الطابع الذي ينسب إلى الوجود ذاته، ومن الطرق الواضحة التي تبدي فيها صوفية الكلمة عند ربط فهمه للحقيقة بالكلمة اليونانية[5] A– Letheiaالتي تعني الحقيقة أو اللاتحجب وكلمات كالتكشف والظهور وغيرها إلى جانب التصورات الأساسية في الأنطولوجيا حتى أصبح هيكل الميتافيزيقا يتأسس عنده على الجدلية بين الأنطولوجيا واللاهوت.

---

[1]فيليب كابيل، الفلسفة والتيولوجيا في فكر مارتن هيدغر،تر/ فؤاد مليت، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، 2017، ص 147.

[2] لمرجع نفسه، ص147.

[3]اسماعيل مهنانة، الوجود والحداثة هيدغر في مناظرة العقل الحديث، ص 234.

[4]صفاء عبد السلام جعفر، هيدغر واللاهوت المسيحي، ص 02.

[5] ميرنا سامي، هيدغر والدين السفر في اللّغة والسكن إلى جوار الإله، مجلة الإستغراب، العدد 5، 2016، ص 197.

طلب هيدغر التيولوجيا بداية كان مدفوعا بقرائته لفرانتز برنتانو frants brentano (1838–1917) أستاذ هوسرل وللمسألة الأنطولوجية التي ورثها وأربعة نصوص متأخرة تشهد على ذلك بنحو مدهش وثابت أقدمها لسنة 1953–1954 حيث تأثر بأطروحته والمعنونة ب: "في المعاني المتعددة للكائن لدى أرسطو" والسؤال الذي بدأ ساعتها يضطرب على نحو غامض ومبهم عن البساطة والتعدد في الكينونة سيظل عبر أشكال من الانقلاب والتيهان والحيرة الأساس الثابت للمؤلف الذي سيظهر بعد عشرين عاما " الوجود والزمان"، وكانت هذه أولى المحاولات للولوج للفلسفة والسؤال الغامض حول الكائن ودلالاته المتعددة وماذا يعني الوجود[1].

تأثر هيدغر ببرنتانو الأوَل التيولوجي الكنسي والميتافيزيقي فكان شديد التأثر بالنقد الكانطي للمعرفة في أطروحته للتأهيل "1866" التي حرر فيها عشرين دعوى يرتبط أهمها بالدفاع عن استقلالية الفلسفة وبطابعها العلمي الدعوى الأولى مفادها أنَ الفلسفة يجب أن تناهض العلوم الدقيقة، الدعوى الثانية تضع التيولوجيا بما هي إيمان في مقابل الفلسفة بما هي علم، والدعوى الثالثة تفيد أنَ قضايا التيولوجيا قد وقع اعتبارها ملهمة وموجهة للبحث الفلسفي[2].

أمَا برنتانو الثاني المنفصل عن الكاثوليكية فشديد التأثر بوضعية كونت وتجريبية ستوارت مل، إن تطبيق المنهج التجريبي في الفلسفة يفضي إلى رفض كل "رؤية للعالم" ولكنه يتطلب أيضا ضربا من الإيمان الفلسفي، إن نقطة الانطلاق الجديدة هي الظواهر النفسية وتميزها عن الظواهر الفيزيائية ببنيتها القصدية –التي سيستعيرها هوسرل فيما بعد– وبالحدس الذي يوجهها لموضوع ما، إنَ الإستراتيجية البرنانتية في وحدة الوعي قائمة أساسا على انشغال أنطولوجي[3].

لكن الأساس الذي قرأ هيدغر برنتانو من خلاله وفهمه هو أطروحته حول الوجود حين يقترح برنتانو أن تعد مقولة الجوهر من بين الدلالات المتعددة لمقولات الوجود الأكثر أساسية، وهذا هو التسآل الذي انتبه إله هيدغر الشاب: علاقة الكينونة بما هي "واحد" منظور إليها مقوليا بوصف الجوهر بتعدد الدلالات وإذن فإن مناظرته الفكرية الأصلية ليست تيولوجية خالصة ولكنها

[1]فيليب كابيل، الفلسفة والتيولوجيا عند مارتن هيدغر، ص 149.

[2]المرجع نفسه، ص 150.

[3]المرجع نفسه، ص 151.

أنطولوجية كذلك، فحين بدأ هيدغر قراءة هوسرل في الوقت نفسه الذي بدأ يتكون في التيولوجيا لم يكن ذلك إلاَ بحسب التوجه الأنطولووجي الذي أثاره التيولوجي برنتانو[1].

تأثر هيدغر كذلك بكارل بريغ الذي كان يدرس العقيدة في الحلقة الدراسية الكاثوليكية بجامعة فرايبورغ وقد كان اللقاء الأول بينهما في الفترة الثانوية من خلال قراءة مؤلف بريغ " في الكينونة ملخص الأنطولوجيا" الذي اشتمل في نهايته على مقاطع معتبرة من نصوص أرسطو والقديس توما وسواريز، كان للمؤلف تأثير واسع في هيدغر الشاب فقد كان آخر ممثل لتراث المدرسة التأملية التي ومن خلال مناظراتها مع هيجل وشيلينغ قد أمدت التيولوجيا الكاثوليكية بأسلوبها الفخم، وبالموازاة مع ذلك كان يتمرن على الإشكالية الهرمينوطيقية ومسألة العلاقة بين حرفية الكتابات المقدسة والفكر التأملي الكاثوليكي[2].

لا شيء يبدو قادرا على إيقاف الإنتاج الكاثوليكي المتحمس لهيدغر ولكننا نسجل مع ذلك في عدد مارس 1911 العبارة المثقلة بالنسبة إلى الفلسفة "مرآة الأبدي الحقيقية" ذلك ولأنه وبعد انقضاء أربعة سداسيات هو يتجه نحو قرار حاسم: سيتخلى قريبا عن دراسته التيولوجية ليتخصص في كلية الفلسفة وهكذا فإن مشروعه الكهنوتي قد انحسم أمره نهائيا، ثم بدأ هيدغر في سنة 1918 متابعة دروس كارل ياسبرز في تأويل المسيحية تأويلا أنطولوجيا لقد انطلق هيدغر من تجربة الإيمان المسيحي كما كابدها وكما تأولها ياسبرز لتنمية كل مفاهيمه الأنطولوجية الأساسية، فقد قادته تعليقاته حول كتاب ياسبرز " سيكولوجيا رؤية العالم" إلى تبلور أطروحة العالم بوصفه معطى نسبي يتشكل داخل تجربة المعيش كما طرحته فينومينولوجيا هوسرل، ويمكن القول أنَ مسيحية هيدغر تقوم على خلفية لا شعورية وراء عناصر تكوينية كثيرة[3].

ثمة إذن في هذه المرحلة من تكوينه أي بداية العشرينيات حضورا متساوقا لرافدين كبيرين: الفينومينولوجيا الهوسرلية والتجربة المسيحية، لقد قدم محاضراته حول أرسطو سنة 1921 تحت تأثير الفينومينولوجيا، كما قادته المسيحية إلى محاضراته حول اعترافات أغسطين سنة 1922 وفي إثر محاولته إعادة بناء العلاقة التاريخية بين اليونان والمسيحية تعمق إيمانه بالفكرة التي تقول أنَ المسيحية هي الحقيقة المكتملة للفلسفة اليونانية وأنَ براديغم المسيحية كان اسكتمالا لما عجزت

---

[1]فيليب كابيل، الفلسفة والتيولوجيا عند مارتن هيدغر ، ص 152.

[2]المرجع نفسه، ص 153..

[3]اسماعيل مهنانة، الوجود والحداثة هيدغر في مناظرة العقل الحديث، 234.

الفلسفة اليونانية عن تفكيره مع أفلاطون وأرسطو، وقد كانت هذه الإشكالية حافزا لمحاضرة فينومينولوجيا الدين سنة 1923[1] وفي السنوات الأخيرة عاد إلى الكتابات عن المقدس وذلك في أناشيد "هولدرين: ألمانيا ونهر الراين" و"ترنيمة هولدرين التذكارية"[2].

لقد أدَى سوء فهم الكثيرين للغة هيدغر إلى سوء فهم معاني الإيمان والدين والإلهي لديه بسبب الحكم عليه من منظور الرؤية التقليدية للَغة ثم تصنيفه ضمن"الوجودية الملحدة" وأصحاب "النزعة العدمية، لكن هيدغر يرفض وصف فلسفته بالإلحاد فيصرح في بعض أحاديثه بأن فكره يهيئ "بعد القداسة[3].

ويبدو أنَ تقسيم الفلاسفة إلى جناح مؤمن وجناح ملحد كما دأب الفكر العربي المعاصر على ذلك مسألة غير دقيقة وتتسم بتسرع وتبسيط مفرطين حيث أنَه يغفل حقيقة هامة وهي أنَ علاقة الفيلسوف بالدين تنطوي على مفارقة إلى أقصى حد ولذلك لا يمكننا اعتبار هيدغر ممثلا للجانب الإلحادي في فلسفة الوجود للأسباب التالية: إننا نلمس في فلسفته تأثير الأفلاطونية المحدثة وأغسطين وباسكال وكير كيغارد مما يكشف في موقفه عن الوجود عناصر من النزعة الصوفية والجمالية لا يمكن إنكارها ونلمح أثر هذه النزعة الصوفية في حديثه عن الزمانية في مرحلة تفكيره المتطور[4].

إننا لو أمعنا النظر في فلسفة الوجود عند هيدغر للمسنا تأثير التصورات الدينية عليه فيذكرنا وصفه الإنسان بأنَه الموجود المهموم القلق الخائف وكلامه عن الهم والإغتراب عن الماهية الجوهرية التي وجد من أجلها الإنسان وحرصه على تحقيق الوجود الحقيقي بشبه الغاية التي تسعى إليها الأديان، كما أنَ في تحليلاته للذنب والضمير أصداء بعيدة من الخطيئة الأولى، ولا أدَل على البعد الديني عنده كنصوصه و**كتاباته الأصلية**.

---

[1] اسماعيل مهنانة، الوجود والحداثة هيدغر في مناظرة العقل الحديث ، ص 234.

[2] Meara thomas, Heidegger and his origins, theologicale studies, 1986, p 207.

[3] ميرنا سامي، هيدغر والدين السفر في اللَغة والسكن إلى جوار الإله، ص 198.

[4] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

2-الدين داخل كتابات هيدغر:

أ-الوجود والدين:

لا يمكننا إغفال دور الدين في التأسيس الأنطولوجي عند هيدغر حيث أصبح هيكل الميتافيزيقا يتأسس على الجدلية بين الأنطولوجيا والدين لأنَه لم يتخلى عن الخلفية الدينية التي كانت مصاحبة له منذ نشأته الأولى، وهذا ما يبدو جليا في كتابه "الوجود والزمان"[1] فتحليله للدازاين يتميز بانتقاء الموضوعات المتأثرة بالتراث اللاهوتي التي يبني هيدغر توجهه في التحليل على أساس منها وبالتالي فإن هذا التحليل الهيدغري يتبع الصيغة الاصطلاحية لهذه الموضوعات المتأثرة بالتراث اللاهوتي وقد فهم هيدغر آنذاك من قبل قراء كتابه ومستمعي محاضراته بوصفه متأثرا بكل من كيركيغارد وباسكال ولوثر وأغسطين ولكنه رغم ذلك يقدم تحليلا غير مؤمن للدازاين[2].

تحليل هيدغر في مجمله متأثر بالموروث المسيحي إلاَ أنه يستغنى عن تصور الإله في هذا الموروث فرغم أنَه يظهر من خلال كتاباته تجاهله لفكرة ومصطلح الإله-خصوصا في كتابه الرئيس الوجود والزمان- والمتعمن فيه يمكنه أن يلاحظ الأبعاد الخفية لشوق هيدغر للروحانيات ولإشباع الروح بعدما تعب "الدازاين" داخل هذا العالم الأداتي المليء بالضوضاء -على حد تعبير هيدغر-.

إنَ الدازاين هو الوجود الضائع في عالم الماديات الباحث عن أصله الروحي وجوهره بما هو إنسان، فالدازاين اليومي بما هو منغمس في مسرح الهم حيث "الهم" في كل مكان يقدم مسبقا كل حكم وكل قرار فهو ينتزع المسؤولية من الدازاين في كل مرة[3]، إنَه نوع من القمع الوجودي لكن هذا القمع يلعب دورا إيجابيا من حيث أن هيدغر يجعله أساسا خفيا لتواجهنا أمام أنفسنا اليومية والهروب منها إلى أنفسنا الخاصة أو الأصيلة التي ينتهي الهم غالبا إلى طمس معالمها إذا ما تم الإستسلام لها.

---

[1]ميرنا سامي، هيدغر والدين السفر في اللغة والسكن إلى جوار الإله ، ص198.

[2]هانز ألبرت، هيدغر والتحول التأويلي، ص 07.

[3]مارتن هيدغر، الكينونة والزمان، ص 254.

يقول هيدغر: "إن الهم الذي به يجاب عن السؤال من هو الدازاين اليومي، هو لا أحد الذي إليه يكون كل دازاين، في نطاق الوجود–الواحد–في عداد–الآخرين قد سلم نفسه سلفا في كل مرة[1]"، لذلك علينا أن نتناول هذا "الهم" بعيدا عن براديغم الوعي لأنَه هم لا شخصي ولا ذاتي على نحو جذري لذلك هو عندنا علامة مشفرة على المواطن الحديث وقد تفتت في شتات عمومي ويومي بلا صفات، نحن نسميه المواطن "الإمبراطوري" مواطن يسرح في الفضاء اللاشخصي لسيادة بلا مركز ولا حدود، إنَ هيدغر قد اكتشف الهم تحت وقع ظاهرة الحروب العالمية فهو ضمير عالمي وليس مجرد حس جماعي يربط بين ذوات مختلفة في ظل الدولة[2].

من أجل ذلك حلل هيدغر الدازاين تحليلا فينومينولوجيا تأويليا بوصفه وجودا في العالم مع الآخرين "الهُم"، فيعمل الدازاين على التخلص من تشبث الهم به وما يجره من انزياحات لعالم الجميع المستسلم للفوضى والضوضاء الوجودية التي فرضتها العقلانية الغربية نحو وجوده الخالص أو "الوجود هناك" وفقا للعبارة الهيدغرية الشهيرة.

إنَ طرح سؤال الوجود عند هيدغر يتأسس على التفسير الأنطولوجي للدازاين والبحث في خلفية سؤال الوجود تنتهي إلى فكر وجودي ديني وفي الوقت نفسه يحمل الفكر فكرة التجاوز التي يرى فيها هيدغر أنَها ضرورية لتجاوز الميتافيزيقا، لقد اعتبر هبحثه في الوجود محاولة لتجاوز هذه الميتافيزيقا للتخلص من العدمية "نسيان الوجود" التي تغلغلت في داخلها والذي أدى بدوره لتجاوز فكرة الألوهية في الميتافيزيقا الغربية[3]، فانقاذ سؤال الوجود من متاهات الميتافيزيقا الغربية سيؤدي حتما لإنقاذ سؤال الإله.

وعليه إن البحث عن الوجود هو بحث ديني فما معنى أن يرى هيدغر أنَ العالم الذي فرضته العقلانية الغربية والتطورات التكنولوجية هو عالم زائف تحكمه الفوضى، وأنَ عالم الآخرين وعلاقتنا بهم المادية هو الاستيلاب عن الأنا الحقيقي سوا أنَ هيدغر يبتعد عن عالم الماديات نحو عالم الروحانيات نحو الاختلاء بالنفس والكهون إليها، أي من عالم المادة إلى عالم الإله، لذلك فخطابه يعتبر في مجمله خطاب ديني ولعل ذلك سيتجلى بوضوح أكثر من خلال تحليله لاشكالية الدازاين والوجود وفقا **للمقولات الدينية**.

---

[1]المصدر نفسه، ص 255.

[2]فتحي المسكيني، رعاية الوجود في عصر الديجيتال مدخل إلى قراءة سياسية، مؤمنون بلا حدود، 2016، ص 09.

[3]ميرنا سامي، هيدغر والدين السفر في اللغة والسكن إلى جوار الإله، ص 201.

ب–الوجود والمقولات الدينية:

ينطلق هيدغر في بحثه الأنطو–تيولوجي من التأكيد على خطورة وجودنا الملقى به في العالم من خلال مقولات: القلق والذنب والضمير والسقوط والموت التي تحمل في ثناياها إيحاءات لاهوتية غايتها تحقيق الخلاص داخل العالم،[1] ليتضح الوجود الحقيقي للدازاين في مظاهر الخوف والهُم والانهمام والقلق والعدم والوجود في العالم وهي مظاهر تتجاوز وتتعالى على الوجود الزائف وتعبر عنها تجارب الوجود من أجل الموت والضمير والذنب والتصميم والتاريخية والزمانية والنداء والحضور والانعطاء[2].

وأولى المقولات الدينية عند هيدغر "الخوف" حيث يذهب إلى أنَ "الدازاين" وحده الكائن الذي يتعلق الأمر في وجوده بالخوف، ذلك بأن فعل الخوف يفتح الكائن ضمن وقوعه تحت الخطر ومن شأن الخوف أن يرفع النقاب دوما عن الدازاين ضمن كينونته الهناك[3]، ويلتقي مفهوم الخوف في هذا المقام بالسقوط فالموجود البشري دوما يقوم بعمليات سقوط مستمرة لأنَ ذلك جزء من وجوده أي خروجه المستمر عن ذاته فهو باستمرار يسقط ذاته على ما يحيط به[4]، ويربط هيدغر السقوط بالقلق مثلما ربطه كيركيغارد بأصل الخطيئة التي ناقشها في إطار القصة التي رواها سفر التكوين عن سقوط الإنسان فيرى أنَ الموجود البشري يهرب من ذاته فهو يفقد نفسه في وجود غير أصيل مع الآخر "الهم" وفي الانشغال بعالم الأشياء[5].

ومن هذا المنطلق يتجلى الوجود الزائف للدازاين في مظاهر الشعور بالغربة والتباعد والسقوط واللغو والالتباس والتأثر الوجداني، وهي مظاهر فردية رغم اندراجها ضمن مظاهر جماعية مثل الحياة اليومية لكن يمكن رفع هذا الوجود الزائف وإلغائه نحو الاهتمام المستبصر بالوجود عن طريق القلق، فأن تقلق هو أمر يفتح العالم من حيث هو عالم فتحا أصيلا وبلا واسطة ليس أنَه قد تم في باديء الأمر صرف النظر بتفكر وتدبر عن الكائن الذي داخل العالم فلا يفكر إلاَ في العالم

[1] ميرنا سامي، هيدغر والدين السفر في اللغة والسكن إلى جوار الإله، ص 198.

[2] زهير خويلدي، الطريق القصير للوجود، الحوار المتمدن، مقال على موقع:.,https//m.ahewar.org.اطلع عليه يوم 12/09/2019، 30: 15.

[33] مارتن هيدغر، الكينونة والزمان، ص 277

[4] ميرنا سامي، هيدغر والدين السفر في اللغة والسكن إلى جوار الإله، ص 199.

[5] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

الذي أمامه من بعد ينشأ القلق، بل القلق من حيث هو ضرب من الوجدان إنما يفتح رأسا العالم بما هو عالم[1].

وتعبير هيدغر عن القلق الذي يؤدي إلى السقوط يستدعي الثوابت الإيمانية داخل المسيحية ذلك أنَ الانخراط في الملذات الدنيوية "التي تتمثل في الانشغال بعالم الأشياء" تجعل الإنسان المسيحي يسقط داخلها وينشغل في متاع الدنيا وبالتالي لن يستطيع التحرر من الخطيئة والوصول إلى الخلاص الذي يتأسس عليه المعتقد المسيحي ثم يعود هيدغر إلى القول أنَ القلق له أهمية بالغة حيث يجعل الإنسان ينتشل ذاته من حالة السقوط بالرجوع إلى ذاته وتحقيق إمكاناته للوصول إلى الوجود الأصيل ولكن في المسيحية فإن الوصول إلى الحقيقة وهي الإله الأعلى لا يتكشف في حالة السقوط والانخراط في عالم الأشياء[2].

ثم يأتي "الموت" ففي متاهة هذا العصر وقفت الفلسفة أمام الإنسان مدفوعة كي تتغلغل في أعماقه لتكشف حد معاناته ومدى إيمانه بعدم جدوى الحياة وعبثية كل أمل يخضع سلفا لنهاية محتومة وفي قلب هذا الوجود تحول الموت إلى بركان يفور بالمرارة واليأس، هذا الموت الذي جعل حلم الحياة مستحيلا ولَد داخل الإنسان حرية شاملة هذه الحرية مشحونة بالخوف والقلق[3]، لذلك ارتبط الموت في كثير من التفسيرات بالحرية فالحرية هي الإمكانية –على حد قول هيدغر– والموت هو الإمكانية المطلقة بمعنى عدم أي إمكان وجود بشري على الإطلاق[4]، يقول هيدغر "إنً الوجود نحو الموت إنَما تتأسس في العناية ومن جهة ما هو كينونة–في–العالم ملقى بها، فإنَ الدازاين هو بعد في كل مرة مسلَم به إلى موته كائنا نحو موته، هو يموت على نحو واقعاني وبالتحديد بشكل مستمر طالما هو لم يبلغ وفاته، إنَ الدازاين يموت على نحو واقعاني وذلك يعني في الوقت نفسه أنَه قد أخذ قراره في كينونته نحو الموت على هذا النحو أو ذاك[5].

الموت هو الإمكان الأخص للدازاين، وإن الكينونة نحوه إنما تفتح للدازاين قدرته الأخص على الوجود، حيث يتعلق الأمر بكينونة الدازاين وحيث يمكن أن يصبح جليا للدازاين أنَه ضمن

---

[1]مارتن هيدغر، الكينونة والزمان، ص 355.

[2]ميرنا سامي، هيدغر والدين السفر في اللغة والسكن إلى جوار الإله، ص 199.

[3]أمل مبروك، فلسفة الموت، ط1، دار التنوير، ،بيروت، 2011، ص 96.

[4]المرجع نفسه، ص 97.

[5]مارتن هيدغر، الكينونة والزمان، ص 464.

الإمكان المخصوص لذاته هو يبقى منتزعا من الهم[1]، ويعمق هيدغر مفهوم الموت بأنه يدخل في طبيعة ونسيج الوجود الإنساني لأنه يخرج الإنسان من وجوده الحالي إلى وجود جديد حيث يكون في كل لحظة غير مكتمل الوجود بوصفه تأسيسا جديدا له، بهذا الفهم لمفهوم الموت لا يستطيع المرء التحدث عن الموت بما هو "نهاية" للوجود الإنساني[2]، وتظهر مشكلة الموت مرتبطة بسؤال مهم هو: كيف يمكن للمرء أن يدرك الوجود البشري ككل؟ إذا كانت طبيعة الوجود البشري ذاته هي أن يخرج من وجوده الحالي إلى وجود جديد بحيث يكون في كل لحظة غير مكتمل ويكون في طريقه إلى وجود جديد ممكن[3]، يقول هيدغر: "إنَ الموت من حيث هو شيء ممكن هو إمكانية كينونة من شأن الدازاين وفوق ذلك فإنَ الانشغال بالتحقيق الفعلي لهذا الممكن يعني التسبب في فقدان الحياة، لكن الدازاين سوف يتجرد بذلك تحديدا من الأرضية اللازمة من أجل كينونة توجد نحو الموت"[4].

إنَ يقينية الموت لا يمكن أن تحتسب انطلاقا من معاينة حالات الموت التي تعترضنا وهي لا تجد قوامها على العموم في حقيقة القائم أمامنا الذي يعرض كأصفى ما يكون من جهة ما يكشف عنه بالنسبة إلى ملاقات متلفتة فقط نحو الكائن في ذاته نفسه[5]، الموت إذن هو العنصر الجوهري في الوجود يقول:"إن شأن الاستباق أن يكشف النقاب للدازاين عن ضياعه في ذات–الهم ويحمله أمام الإمكانية، التي لا تستعين منذ أول أمرها بأي رعاية مشغولة لأن يكون ذاته ولكن ذاته في رحاب الحرية نحو الموت التابعة من شعور جارف المنعتقة من أوهام الهم الواقعانية الموقنة بذاتها والقلقة[6].

إنَ البداية دليل قاطع على وجود النهاية ومشروع الإنسان الأصيل حسب هيدغر هو أن يكون كي يموت، إنَّ الكينونة لا تستطيع أن تتجاوز هذه الإمكانية النهائية إمكانية الموت فليس الموت في نظر هيدغر مجرد فكرة تعبر عن الخاتمة أو الانتهاء بل هو إمكانية معاشة تعبر عن فعل التناهي أو الانتهاء.

[1]مارتن هيدغر، الكينونة والزمان، ص 464.
[2]ميرنا سامي، هيدغر والدين السفر في اللَغة والسكن إلى جوار الإله، ص 200.
[3]أمل مبروك، فلسفة الموت، ص 98.
[4]مارتن هيدغر، الكينونة والزمان، ص464.
[5]المصدر نفسه، ص 473.
[6]المصدر نفسه، ص476.

غني عن البيان أنَ الوجود البشري موسوم بخاتم التناهي ويتجلى ذلك في الانهمام بالمستقبل في إطار الزمانية والوجود من أجل الموت بوصفه البعد المتناهي من الكينونة، والتعامل مع ظاهرة الموت باعتبارها البعد الجوهري للوجود وليس الحد الخارجي للحياة والآية على ذلك أنَ الإنسان لا يأتي إلى الحياة إلاَ والهرم قد دب به لكي يموت وكأنَ أول يوم يقضيه الإنسان في الحياة هو أول خطوات في اتجاه الموت[1].

اللاّفت للنظر أنَ الإنهمام هو مفهوم متميز عند هيدجر لأنَه يعبر عن تجربة خوف يعيشها الإنسان في مواجهته للموت وللتناهي والشعور بالضياع في العالم وانتفاء القيمة واصطدامه بالعدم، وليس مجرد خوف من مخاطر واقعية تهدد الحياة الإنسانية بالانتفاء، بل يعبر الانهمام عن تجربة الوجود نحو الموت والحق أنَ الإنسان لا يكتشف بنفسه نهاية الشأن الإنساني عند التقائه بتجربة الموت فقط وإنَما يعبر عن جوهر وجوده ولذا يمثل الموت الإمكانية الخاصة بشكل مطلق واليقين الذي لا يتجاوز ولا يمكن تحديده[2].

ومن هنا حري بنا من خلال مقاربة الموت وعلاقتها بالوجود أن نحوَل فهمنا من الموت كواقعة يمكن أن نلاحظها بوصفها الانقطاع العنيف عن الوجود أو على أنها خاتمة الحياة إلى الوعي الداخلي للموجود البشري بأن وجوده يمضي قدما نحو الموت والقلق ليس حالة ضعف تنتاب الذات البشرية وإنَما هو تأثر وجداني تشعر به الذات في صميم وجودها العيني[3]، ومن البديهي أن يشعر الموجود البشري أنَ في مواجهة الموت يتكشف له شعور القلق بصورة ملحة، فالقلق إزاء الموت هو القلق إزاء أخص إمكانات الذات التي تجردت من كل علاقة واستحالت من كل تخط ونجاة لكنها من خلال إمكانية الموت أدركت معنى الوجود الحقيقي.

وآخر المقولات الدينية هو "الضمير" يقول هيدغر: "إنَ الكائن الضائع في الهم ينبغي له أن يجد نفسه، ومن أجل أن يجدها ينبغي أن يكشف عنه لنفسه في أصالته الممكنة يحتاج الدازاين إلى الشهادة على قدرة على أن يكون ذاته هو، ما سوف نستند إليه في التأويل التالي بوصفه شهادة كهذه هو أمر معروف لدى التفسير الذاتي اليومي للدازاين بوصفه صوت الضمير"[4] ، يدعونا الضمير لأن نفهم شيئا ما إنه ينفتح، وعن هذا التخصيص الصوري تصدر الإشارة بأنَ نسترد

---

[1] زهير خويلدي، الطريق القصير للوجود، الحوار المتمدن، مقال على موقع:.,https//m.ahewar.org.اطلع عليه يوم 12/09/2019 ،30: 15.

[2] المرجع نفسه.

[3] أمل مبروك، فلسفة الموت، ص 99.

[4] مارتن هيدغر، الكينونة والزمان، ص 479.

الضمير من داخل انفتاح الدازاين، وتجد هذه الهيئة الأساسية للكائن الذي هو نحن أنفسنا في كل مرة قوامها عن طريق الوجدان والفهم والكلام، وسوف يكون من شأن تحليل أعمق للضمير أن يرفع النقاب عنه بوصفه نداء، أن ننادي هو ضرب من الكلام ويتخذ نداء الضمير طابع دعوة الدازاين إلى قدرته الأخص على أن يكون ذاته وذلك على سبيل الاستدعاء إلى أخص ما فيه من كينونة مذنبة[1].

هذا يعني أنَ الضمير هو استدعاء للموجود البشري وكأنَه نداء وصوت صارخ ينتشل الموجود من انغماسه مع الهم وانهماكه في حياة الملذات مع الجميع، الضمير هو صوت الكينونة يأتي من أعماق وجود الفرد ذاته إنه نداء الذات الأصيلة التي تكافح لكي تولد من جديد.

ما يصفه هيدغر على أنَه انغماسنا في الحياة اليومية ينطوي بالضرورة على الضمير الذي يحكم زمانية الدازاين فإذا استرجعنا البعد الزمني الذي يميز الوجود الإنساني بشكل أساسي يمكننا أن نصف ثنائية الواقعية والتسامي هذه باعتبار ماضينا ومستقبلنا الوجداني على التوالي خاضع للضمير، وذلك على النحو التالي هيدغر:

- ✓ الماضي باعتباره حقيقة أو عملية إلقاء فنحن لا نحضر إلى المشهد بصفحة بيضاء لكن بماض فعلي .
- ✓ الحاضر باعتباره انغماسا في فيض همومنا اليومية.
- ✓ المستقبل باعتباره وجودا وجدانيا أو بروزا فنحن نعيش في زمن "لم يأت بعد" زمن الممكن[2].

خلاصة القول، أنَ الوجود لا يتكشف لوحده، إنَه خاضع لمجموع إمكانيات وجودية تتأتى عن طريق ذلك البعد الوجداني الشعوري الذي يتمظهر في الضياع داخل العالم، إنَ هذا الشعور هو شعور ديني بالأساس، فأن يقلق الموجود البشري ويخاف ويشعر بتأنيب الضمير لهو ارتباطه الخفي بجوهره الروحي ويبدو أن هيدغر يترسم هنا طريقا دائريا يشبه أن يكون عودا على بدء، فهو يقرر أن تحليل تلك الإنفعالات مسألة مؤقتة الظاهر منها أنها أسئلة الوجود لكن الباطن هو العودة لبعدنا الروحي، فإذا ما تم تحقيق الوجود الأصيل سينفتح أفق الدين في مقابل أفول هذا الأفق في عهد **التقنية الحديثة**.

---

[1] مارتن هيدغر، الكينونة والزمان، ص 480.

[2] توماس آرفلين، الفلسفة الوجودية مقدمة قصيرة، ص 72.

نتائج الفصل:

مما سبق ذكره نخلص إلى مجموعة النتائج التالية:

- يعتبر هيدجر منعطف في تاريخ الفلسفة الغربية حيث حاول توجيهها من الأسئلة الميتافيزيقية واللاهوتية والأسئلة الإبستمولوجية، نحو أسئلة الوجود (الأنطولوجيا) وهي أسئلة تتركز أساساً على معنى الوجود إذ وضع فيه الأساسات والمنطلقات العامة لفلسفته الخاصة.
- إنَ دعوة التقويض والتحطيم أو التكسير للتراث الأنطولوجي التي دعى إليها هيدغر عن طريق المنهج الفينومينولوجي لا تعني أن ننفي الماضي أو نقف منه موقفا سلبيا وإنَما الهدف منه هو اكتشاف إمكانياته الإيجابية وإزالة الرواسب التي تراكمت عليه بغية الوصول إلى التجارب الأساسية التي حددت مفاهيمه الأولية ومعرفة إن كان حقا قد نظر إلى مسألة الوجود.
- تتحدد الأنطولوجيا عند هيدغر بأنها علم الوجود بيد أنه ينطلق من الموجود قبل الوجود وذلك راجع إلى اعتقاده بأن المخلوق الوحيد الذي يجعل من وجوده موضع تساؤل هو الموجود أي الإنسان، فالوجود لا يمكن أن يطرح إلاً كسؤال.
- الوجود الزائف هو ذلك الوجود الذي تميل فيه الذات إلى الاندماج مع الناس والانغماس في المجموع لكن سيجر الإنغماس في الوجود الزائف على الإنسان النمطية والرتابة داخل أفق الوجود فتلغى اختياراته الذاتية وإمكانياته الخاصة ويصبح تابعاً لإرادات الآخرين ومن ثمة يفقد وجده الحقيقي.
- تحقيق الوجود الأصيل لا يكون إلا بالتساؤل عن الوجود واستذكار الوجود عن طريق توفير أسباب تجلياته.
- إنَ الأبعاد الدينية تظهر في فلسفة الوجود التي سطرها هيدغر وذلك من خلال مختلف المقولات التي كان يستخدماها: فقلق الإنسان، والإغتراب عن المعنى الحقيقي للأشياء والموت...كلها مفاهيم دينية في قالب وجودي.

الفصل الثالث: رثاء الوجود في عهد التقنية.

تمهيد.

المبحث الأوَل: الحداثة كرؤية للوجود.

المبحث الثاني:. التقنية في مناظرة الوجود.

المبحث الثالث: رهان الوجود في ظل الأزمة الإنسانية.

نتائج الفصل.

تمهيد:

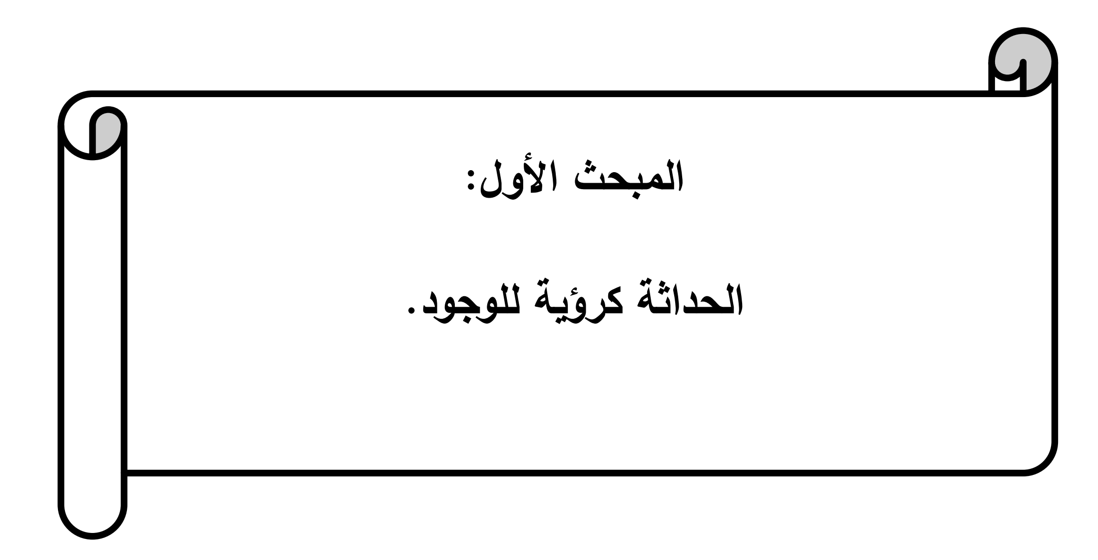
لا ريب أنَ البحث في الوجود بالنسبة لمارتن هيدغر يمثل الرهان الوحيد للعودة بالإنسان إلى وجوده الحقيقي بعد أن أصبح شريدا بلا مأوى في عالم ألف الأداتية والحساب والتقنين، هذا الواقع الذي فرضته التحولات التي طالت المجتمع الأوروبي ابتداء من القرن السابع عشر والتي ارتبطت بمخلفات الحداثة الغربية حيث شملت موجة التغيير الشامل مع ثورة العلم والتقنية ومنه تأتى الإنسان الحداثي الحر الرافض لكل أنواع الحجر والاتباع، لكن هذه الحرية كانت مرهونة بسلطة دامية جديدة هي سلطة العلم والتقنية حيث ألغت كل الجوانب الروحانية في الوجود الإنساني ما عدا المادية منها مورثة إياه شقاء أنطولوجيا عارما.

وسنعمل على الإجابة على الأسئلة التالية:

– فيما تتمثل سمات الحداثة الغربية؟.

–كيف تتمظهر ماهية التقنية في خطاب هيدغر الأنطولوجي، وما علاقتها بالوجود؟.

–ما هي الأزمة التي طالت الإنسان الحداثي، وما سبل الانعتاق منها؟.



المبحث الأول:

الحداثة كرؤية للوجود.

1- مميزات عصر الحداثة:

أ- هيمنة العقل والثورة العلمية:

يختص عصر الحداثة الأوروبية بسمات مغايرة عن تلك التي اختص بها العصر الوسيط حيث تميز بترسيخ المركزية الإنسانية مقابل المركزية الإلهية، وذلك ببناء سيادة إنسانية عن طريق العقل والعلم إن هذه الميزة تشكل النقطة الرئيسة والحاسمة لبداية العصر الحديث والتي إذا ما تم استيعابها ندرك عمق الحداثة التي شملت التاريخ الغربي إلى غاية الآن، وعليه، ما هي مميزات الحداثة الغربية؟، و وما موقف هيدغر منها؟.

إنَ الحداثة الغربية قد احتفت بالعقل وأثنت عليه إلى درجة أنها صارت أوديسا عقلانية، وبات فعل العقلنة رديفا لكل تحديث ومعادلا موضوعيا للخروج من زمن الحجر والاتباع، إلاَ أن سيرورة إعمال العقل في التاريخ وفي أعيان الكون صارت فعلا حسابيا يخضع العالم لمقاساته ومبرهناته[1]، هكذا لم يعد العقل نمطا للتزلف من حقيقة الوجود وشكلا للإصغاء لنداء الكينونة والانتساب إلى الأرض الأم، إنَما صار العقل إرادة قوة وسلطة تملي امبرياليتها الحسابية والرياضية على موجودات العالم بإسم العلم والتقنية[2]، ثم أصبحت المعرفة تحاسب الموجود فيما يتعلق بمدى قابليته للتمثل ذلك أنَ البحث ينظم الموجود ويتصرف في شؤونه كلما تعلق الأمر سواء بحسابه مسبقا في سيرورته المستقبلية أو بمراجعته وتقييمه عندما يصبح شيئا مضى، بحيث يمكننا القول بأن الطبيعة في الحساب التوقعي قد أُرغمت، وأنَ التاريخ قد توقف بفعل الفحص التاريخي له ليصير بهذا كل منهما موضوع تمثل[3].

ترتبط فكرة الحداثة ارتباطا وثيقا بالعقلنة، ولكن هل يمكن اختزال الحداثة إلى العقلنة هل هي تاريخ تقدم العقل؟ أي تاريخ تقدم الحرية والسعادة وتدمير العقائد والانتماءات والثقافات التقليدية؟، إنَ ما يميز الفكر الغربي في أقوى لحظات تماهيه مع الحداثة هو إرادة الانتقال من الدور المحدود لعملية العقلنة إلى فكرة المجتمع العقلاني الأكثر شمولا والذي لا يقوم العقل فيه بتوجيه النشاط العلمي والتقني فحسب ولكنه أيضا يوجه حكم البشر وإدارة الأشياء[4].

---

[1] محمد الشيكر، هيدغر وسؤال الحداثة، ص 131.

[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3] مارتن هيدغر، التقنية-الحقيقة-الوجود، ص ص 155 156.

[4] آلان تورين، نقد الحداثة، تر/ أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، 1998، ص 30..

ينبغي أولًا وصف مفهوم الحداثة والتحديث فباعتبارهما خلقا لمجتمع عقلاني يتصور هذا المفهوم المجتمع أحيانا على أنه نظام ومعمار قائم على الحساب وأحيانا أخرى يجعل من العقل أداة في خدمة مصلحة الأفراد ولذتهم وأحيانا كسلاح نقدي ضد كافة أشكال السلطة لكي يحرر الطبيعة البشرية التي سحقتها السلطة الدينية[1].

إنَ مصطلح محدث أو حديث له تاريخ طويل واستخدم modern بصورته اللاتينية modernus لأوَل مرة في أواخر القرن الخامس لتمييز الحاضر الذي أصبح مسيحيا على المستوى الرسمي عن الماضي الروماني الوثني، ويعبر مصطلح حديث عن الوعي بحقبة تتصل بالماضي ويعد نتيجة الانتقال من القديم إلى الجديد[2]، ويقصر بعض الكتاب مفهوم الحداثة على عصر النهضة، إلاَ أنَ ذلك يعد تحديدا ضيقا من الناحية التاريخية، فقد كان الناس يعتبرون أنفسهم محدثين في عهد تشارلز العظيم في القرن الثاني عشر وفي فرنسا في أواخر القرن السابع عشر في فترة الصراع بين القدماء والمحدثين[3].

ومع نهاية العصور الوسطى وبداية عصر النهضة تفجرت ثورة علمية أدَت إلى إرباك الكنيسة بما أن الدين أصبح رهينا لمجموع كشوف علمية خطيرة زعزعت سلطة الإكليروس وذلك عبر حقائق دامغة لم تستطع محاكم التفتيش ردها عبر إرهاب العلماء، من هنا تكون نهاية الصورة الكونية التي تركزت عليها المسيحية.

وعليه يمكننا أن نعتبر العلم على أنه مؤسس العقل الحديث ابتداء من ما قدمه علماء أحدثوا تغير عنيف وسط مناخ الفكر في العصور الوسطى، وهذه المكتشفات الخاصة للعلم التي يبدو أنها تعارضت مع معتقدات مسيحية معينة ظهرت في القرن السابع عشر، مع ذلك فقد كان القرن الثامن عشر هو العصر العظيم للشك الديني وقد تبعه مباشرة مولد العقل الحديث[4].

يرى هيدغر أنَ ماهية العلم الحديث هي البحث[5]، هذا الأخير يعني أنَ المعرفة تعني استقصاء لأحد ميادين الموجود عن طريق منهاج محدد، وإلقاء نظرة على أقدم العلوم الحديثة وأكثرها معيارية وهو الفيزياء الرياضية ينطبق على مفهوم العلم الحديث، حيث تتصف الفيزياء

[1] آلان تورين، نقد الحداثة، ص 31.

[2] بيتر بوركر، الحداثة وما بعد الحداثة، تر/ عبد الوهاب علوب، ط1، منشورات المجمع الثقافي، أبو ظبي، 1995، ص 199.

[3] المرجع نفسه، ص 200.

[4] ولتر ستيس، الدين والعقل الحديث، ص 70.

[5] مارتن هيدغر، التقنية–الحقيقة–الوجود، ص 141.

الحديثة بكونها رياضية لأنَها بمعنى رفيع تطبيق رياضيات جد محددة، وما كان لها أن تتصرف كذلك أي رياضيا إلاَ لأن هذه الخاصية شيء كامن فيها[1].

يذهب هيدغر إلى أنَنا عندما نستعمل كلمة "علم" نقصد بها شيئا مخالفا تماما لكل من المذهب والعلم في العصر الوسيط والابستيمي الإغريقي فالعلم اليوناني لم يكن أبدا علما دقيقا، وذلك لأنَه في ماهيته لم يكن بإمكانه سواء من حيث قدرته أو حاجته لأن يكون كذلك، لهذا السبب ليس من المعقول أن نقول أبدا بأنَ المذهب الجاليلي لقانون العطالة صائب وأنَ نظرية أرسطو التي تقول بأنَ الأجسام الخفيفة تصعد إلى الأعلى خاطئة، وذلك لأنَ طبيعة المفهوم الإغريقي لطبيعة الأجسام والمكان وللعلاقة بينهما يستند إلى تفسير آخر للموجود، مما يترتب عنه وجود كيفية مختلفة في رؤية ومساءلة الظواهر الطبيعية[2] وعلينا إذن أن نتحرر من العادة التي درجنا بها على تمييز العلم الحديث عن العلم القديم من خلال فارق في الدرجة فقط من وجهة نظر التقدم، إذ بهذا وحده يتسنى لنا أن نفهم ماهيته[3].

والحال أنَ مناخ الفكر الحديث شهد بزوغ عهد جديد توالت فيه على ميادين المعرفة إصلاحات طفيفة كان نصيب الرياضيات فيها وافرا فتوالت دراسة الأجسام السماوية واستمر رصد حركتها حتى كتب للبولندي كوبرنيكوس Copernicus (1473-1543) أن يطلق نظريته الشهيرة التي تقول بدوران الأرض والكواكب حول الشمس لا العكس كما كان الرأي سائدا قبل ذلك، وكان قد أعلن عن نظريته تلك حوالي سنة 1500[4].

إلاَ أنَ الأجواء الفكرية في ذلك الوقت لم تكن يسمح بأن تنتشر أي نظرية علمية حيث كان التفسير الديني هو السائد لتعتبر تعاليم الكتاب المقدس هي الحقائق المطلقة الوحيدة والثابتة، هكذا جرت الأمور حتى سنة 1616 حين ثارت ثائرة الكنيسة عندما آمن جاليلو Galileo (1564-1642) بنظرية كوبنيكوس وأخذها على أنَها حقيقة ثابتة وليست مجرد فرض، ولم يكن تأييد غاليلو لهذه النظرية مجرد ترف فكري وإنَما درس الأمر بعناية واستعمل "المقراب" التلسكوب في بحثه فثبت له بعد ذلك أنَ ما قال به كوبرنيكوس صحيح، من هنا رأت الكنيسة خطرا أصبح يهددها

[1]مارتن هيدغر، التقنية-الحقيقة-الوجود، ص 142.
[2]المصدر نفسه، ص ص 140 141.
[3]المصدر نفسه، ص 141.
[4]عبد الله العمر، ظاهرة العلم الحديث دراسة تحليلية وتاريخية، سلسلة عالم المعرفة المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1983، ص 29.

فبادرت إلى التصدي لأفكار غاليلو وحرمت تداول كتب كوبرنيكوس حتى يتم تعديل بعض العبارات التي وردت فيها[1].

بهذا يعتبر جاليلو مؤسس الحركة العلمية كلها في العالم الحديث والافتراضات السابقة التي كانت قد تأسست واكتملت في عصر نيوتن قام بها هذا العالم الانجليزي، ثم توالت النظريات العلمية عشر حيث غير علم الجيولوجيا الجديد ونظرية التطور مفهومنا عن العالم، وتوالت الافتراضات الأساسية للنظرة العلمية عن العالم التي كانت العدو الحقيقي للإيمان الديني.

من هذا المنظور يمكن القول، بأنَ العقل العلمي الحديث أخذ يتطور ويفسر الكون على حساب التفسير الديني الجامد المنافي للواقع هذا ما جعله يلاقي صدى في الأوساط المعرفية آنذاك لكن من جهة أخرى بدأ تأثيره السلبي على الوجود حيث أخذ يكممه ويحوله إلى علاقات رياضية وينقل وحدته الأصيلة إلى جملة من الموضوعات القابلة للقياس، ومنه لم يعد يصغي إلى نداء الكينونة خصوصا بعد تحالفه مع **التقنية**.

ب-سلطة التقنية:

بات العلم الحديث بما هو نظرية للواقع في خدمة مقاصد التقنية الآلية وصارت ماهية العلم تتجذر في ماهية التقنية، ذلك أنَ العلوم الحقة صارت في الأزمنة الحديثة على هيئة بحث وتحقيق في حقيقة الكائن وواقعه[2]، بذلك لم يعد العلم الحديث يكتفي باكتشاف قوانين الطبيعة بل أصبح بفعل التقنية يجرب إمكانات جديدة لمجرى الطبيعة لم تكن موجودة مثل الكيمياء التي تنتج مواد ومعادن جديدة والزراعة التي تحولت إلى صناعة تغذية[3].

تعتبر التقنية جزءا من عبقرية المجتمع الإنساني فهي على خلاف الأجهزة والمعدات لا تستورد ولكنها تنشأ وتتطور متأصلة في المجتمع الإنساني، فهي على خلاف الأجهزة والمعدات لا تستورد ولكنها تنشأ وتتطور متأصلة في المجتمع الذي يمدها بالقوة اللازمة فالطاقة مثلا في مختلف أشكالها قابلة للتفاوض والتبادل وصالحة للنقل والتحويل[4].

من المعلوم أنَ الإنسان حيوان تقني والتبدل التقني هو العامل الأول في التطور البشري فالوسائل التي يستعين بها الإنسان في أداء عمله تكمل ما لديه من قدرات، فالفأس لا تماثل اليد أو

---

[1]المرجع نفسه، ص 31.

[2]محمد الشيكر، هيدغر وسؤال الحداثة، ص 163.

[3]اسماعيل مهنانة، الوجود والحداثة هيدغر في مناظرة العقل الحديث، ص 114.

[4]إبراهيم أحمد، إشكالية الوجود والتقنية، ص 52.

الذراع البشرية ولكنها تكملها، وتساعدها على أداء عملها بمزيد من الكفاءة والعجلة بعيدة كل البعد في شكلها وطابعها العام عن أرجل الإنسان ولكنها تحل محل هذه الأرجل في الانتقال من مكان إلى آخر وتحقق هذا الهدف بمزيد من الفعالية[1].

إلاَ أنَ التقنية في الأزمنة الحديثة أضحت ورشا هائلا أصبح الإنسان فيها ذاتا فاعلة وقوة عاملة أي أصبح قوة إنتاجية وإرادة قوة للإنتاج وذلك تحت سلطة جبروت التقنية، ومنه ارتقى الشغل إلى مقام ميتافيزيقي قائم على منطق القوة والإنتاج.

أضحى إذا الفكر التقني العلمي قصيدة لعصرنا، أي الطريقة التي تظهر بها الأشياء لنا اليوم فالخطر هنا ليس الآلات أو التلفاز أو الحواسيب، الخطر هو أنً التقنية هي الطريقة الوحيدة التي يتم بها الكشف عن الشيء لنا، يكمن الخطر في أنَ نهر الراين لن يُفهم إلاَ على أنَه مصدر طاقة محتمل لنا كمحطات الطاقة الكهرومائية[2]، بهذا يكون إنسان هذا العصر قد شرع في الإنسحاب من الأرض في برائتها وعذريتها وخلوصها البدائي لكي ينخرط في عالم التقنية الذي صار مجالا للصراع على التنفذ وحلبة لتدافع إرادات القوة، من أجل التحكم والهيمنة على الأرض[3].

في هذا المقام يمكننا إعتبار أنَ التقنية أشرفت في المشروع الحداثي بما هي أداة هيمنة على القضاء على كل ما هو روحاني في العالم حين صارت ماهية الإنسان ما ينتجه، وعلاقاته تحكمها المصلحة الإنتاجية، هذا ما امتد إلى ميدان الأخلاق باعتبارها الخصيصة الإنسانية الروحية الأولى لكن التطور التقنو-علمي أدَى لأفول كل المسائلات الايتيقة لتشهد القيم والأخلاق تحولات جذرية في هذا العصر، حيث تتخذ الأخلاق مع بداية عصر النهضة الأوروبية ميزة جديدة مخالفة لتلك التي كانت في العصور الوسطى فقد كانت الأخلاق علاقة بين الإنسان والله لتتحول من الإنسان إلى الإنسان، حيث تكون القيمة الأخلاقية من صنع الإنسان بما هو إنسان فلا تعنيه الخطيئة[4] .

وتجاوزا لهذا المأزق حاول بعض المفكرين خلال الفكر الحديث البحث عن بناء علم الأخلاق ذلك أنَ العلوم الطبيعية قد أسست السبل الناجعة في التفكير، كما عملت على بناء نظام

---

[1] إبراهيم أحمد، إشكالية الوجود والتقنية، ص 100.

[22] Karl racette , Heidegger et holderin technique et poétique de la nature, université de montréal, les cahiers d'ithaque, p85.

[3] محمد الشيكر، هيدغر وسؤال الحداثة، ص 132.

[4] نورة بوحناش، الأخلاق والرهانات الإنسانية، ص 108.

أكسيومي استدلالي ترتبط فيه المقدمات بالنتائج ارتباطا منطقيا، ثم تتبعها في ذلك العلوم الإنسانية التي عملت على تحديد الموضوع وضبط المنهج، وفي إطار هذا الانفصال المتواصل للعلوم كانت الأخلاق من الميادين الفلسفية التي تحولت نحو مشروع بناء نظام معرفي قائم على الصرامة العقلية، فإلى جانب العلوم الطبيعية التي خصت العقل الحديث هناك علم الأخلاق القائم على روح العقلانية ذاتها[1].

وستتخذ الفلسفة التجريبية الغاية نفسها، وهي بناء علم أخلاق تجريبي يتخذ من مبادئ العلوم التجريبية أساس له، من هنا وضع جيريمي بنتام المنفعة غاية أخلاقية وأخضعها لحساب اللَذات ليضمن تحولها إلى تجربة أخلاقية موسعة تشمل شمولا كاملا الأفراد داخل المجتمع، أما جون ستيوارت مل فقد استخدم المفهوم العلمي الفيزيائي لبناء علم الأخلاق، ولعل المذهب الوضعي يعد من أهم الاتجاهات الفلسفية التي سارت في سبيل علم أخلاق وضعي ويتخذ المنهج العلمي وسيلة لذلك[2].

فيرى كونت أنَ الملاحظة والتجربة يشكلان قاعدة ضرورية للبحث في الأخلاق والدين، إذ تستند الأخلاق إلى دراسة الظاهرة بوصفها واقعة، لتكون هي الإحاطة الكاملة بالظروف الاجتماعية والبيئية وآثارهما على العضوية الإنسانية، وسنجد هذه الغاية تتجسد في المشروع العلمي الذي قدمه ليفي برويل في كتابه علم الأخلاق والعادات الخلقية، فيدعو إلى دراسة الأخلاق باعتبارها واقعة تتميز بالخصائص نفسها لكل واقعة علمية أي وقوعها في الزمان والمكان وانتماؤها إلى التعليل الشمولي الذي يختص به التصور العلمي[3]، هذا سيفيد أن كل المرجعيات الأخلاقية تلاشت تدريجيا وخصوصا المتاليعة منها وأضحت الأخلاق خاضعة مقياس العلم، وأيضا تعني بداية اضمحلال تدريجي للوعي الديني في الحياة هذا ما دفع يدغر لسائلة أسس **الحداثة**.

2-مسألة الحداثة عند هيدغر:

لقد أحصى هيدغر عدة ظواهر مقومة للحداثة من جهة ما هي عصر ميتافيزيقي مميز هي تواليا:

[1] نورة بوحناش، الأخلاق والرهانات الإنسانية ، ص 118.

[2] المرجع نفسه، ص 118

[3] المرجع نفسه، ص 119.

- أولى الظواهر الأساسية للأزمنة الحديثة: العلم.
- التقنية الميكانيكية وتأولها، مجرد تطبيق محض للعلوم الرياضية في مجال الممارسة.
- التأويل الثقافي لكل مساهمات التاريخ الإنساني، والثقافة هنا هي تحقيق القيم السامية بواسطة العناية المخصصة للمصالح العليا للإنسان، فمن طبيعة الحضارة من حيث هي ثقافة أن تثقف نفسها بنفسها وأن تتحول إلى سياسة للمشاكل الثقافية.
- إنزياح الإله[1].

ما هي دلالة هذا الإحصاء الطريف؟، نحن نفترض أنَ هيدغر لم يفعل هنا سوى رصد الأجوبة المعاصرة عن أسئلة الحداثة الثلاثة التي ضبطها كانط من في كتابه نقد العقل المحض، فالعلم هو كل إمكان المعرفة، والتقنية والثقافة هما الوجهان الأخيران للفعل البشري، والمعيش الفني هو حدود التجربة الاستطيقية، وإزاحة الألوهية من معنى العالم هي الوجه العلماني المتبقي من الرجاء، إن السؤال الكانطي الرابع "ما هو الإنسان؟" قد وجد بذلك المضمون التاريخي الذي كان يفتقده، ولكن هل صرنا بذلك أكثر معرفة بماهية هذا الإنسان إنَ إجابة هيدغر كانت بالنفي[2].

إنَ تشخيص هيدغر للحداثة هو تشخيص كلي وشمولي لمكوناتها وسماتها ولأسسها وخلفياتها الفكرية، ويسم هيدغر الحداثة بمجموعة صفات وتسميات بعضها شبه محايد كالحديث عن العصر التقني والعصر الذري والعصر الصناعي وعصر الموضوعية وعصر السيبرنيتيقا، وبعضها الآخر لا يخلو من نقد سلبي فالعصر الحديث هو عصر غياب المقدس وعصر العمومية وعصر الغياب الكامل للمعنى وانفقاد الوجهة والغاية والقصد وسيادة ماهو عبثي، عصر المحنة والعناء، عصر العوز والفقر، عصر الشدة والخصامة[3].

إنَ الصفة الرئيسة لعصر الحداثة هي ما يسميه هيدغر التكنيك العالمي أي الشامل للكرة الأرضية والخطأ يعود إلى ديكارت حين جعل من الإنسان مجرد ذاتية تستطيع أن تعين بنفسها ما

---

[1] مارتن هيدغر، التقنية–الحقيقة–الوجود، ص 139.

[2] فتحي المسكيني، الفيلسوف والإمبراطورية في تنوير الإنسان الأخير، ط1، المركز الثقافي العربي، المغرب، 2005، ص 17.

[3] محمد سبيلا، مسألة الحداثة في فكر هيدغر بين تمجيد العالم الحديث ورثاءه، مجلة تبين، العدد9، 2015، ص 09.

شاعت من التعيينات وحسبما تستطيع أن تفهم وأن تشاء، فكانت النتيجة وجود تكنيك يتحكم في الجميع ويجعل هذه الذاتية نفسها تخضع لهيمنة ما أنتج من تقنيات فتنزل من عليائها لتكون مع القطيع مثل الجميع في استلاب كامل[1]، ولقد عادى هيدغر هذه السيطرة العالمية للتقدم التقني واعتقد أنها ستقتلع كل إنسان من جذوره فالإنسان ليس بحاجة إلى كل هذا التكنيك فكل شيء عظيم خرج من الإنسان له وطن ومتجذر في تقاليد بلده، ولكننا في عصر التكنيك العالمي فإنَ غياب الوطن يصبح مصيرا عالميا وإذا كان المصير هو وعي للذات "كعدو" علما بأنَ مصيرا جمعويا بسبب فلسفة ديكارت التي بدأت الخطأ، سيكون العيش خارج الأوطان مقتلعين من جذورنا[2].

إنَ مخلفات الانبهار الكامل بالتدبير التكنوقراطي للكائن، والتغافل عن الاختلاف أو الفرق الأنطولوجي بين الكينونة والكائن وانجرار الأرض كلها في منطق القوة، هو المنطق الأساسي للحداثة مع ما تلاه من حروب عالمية متلاحقة وأنظمة سياسية استبدادية وأيديولوجيات شمولية لا فرق فيها بين الشيوعية السوفياتية والليبيرالية الفردانية الأمريكية لأن لهما الجذر نفسه والأساس الميتافيزيقي نفسه[3].

جرى جدال شهير بين هيدغر والفيلسوف الليبيرالي إرنست كاسيرر Ernset Cassirer(1874-1945) سنة 1929م مفاده أنَ كل الحضارة الغربية، أقله منذ ديكارت، كانت تعمل من أجل رفاهية الإنسان وراحته المادية هذا الإنسان الساعي للازدهار المادي يرفضه هيدغر بعنف[4]، ويرفض كل الحضارة الصناعية الساعية إلى إنسان قاهر لقساوة وضعه الطبيعي الأوَل المتصف بالصراع مع كل قوى الطبيعة المعادية، إنَ رفض الحداثة يعني العودة إلى الأصل، والأصل عنده ليس الجرمانية الأولى ولكن الحضارة اليونانية السابقة للفلسفة كمنطق ورياضيات ومحاولة السيطرة على الطبيعة وقد أكدَ غير مرة على الصلة الوثيقة العرقية بين اليونانيين والألمان، بل ذهب إلى حد الزعم أنَ الألمان ينحدرون من اليونانيين[5]، يقول هيدغر: " لم يكن الموجود بالنسبة لمفكري اليونان موضوعا، إننا نعتقد دون شك أن الموجود حين يحضر أمامنا

---

[1] جورج زيناتي، الفلسفة في مسارها، ص 288.

[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3] محمد سبيلا، مسألة الحداثة في فكر هيدغر بين تمجيد العالم الحديث ورثاءه، ص 11.

[4] المرجع نفسه،الصفحة نفسها.

[5] المرجع نفسه، ص 289.

كموضوع أي كموضوعية يظهر لنا بصفاته الأمل، بوصفه ما يكون حاضرا أمامنا بذاته، هذا الرأي هو رأي خاطيء[1]"

كذلك قد حاول بعض أصدقاء هيدغر أن يحدوا من موقفه ويجعلوه يتخذ موقفا مؤيدا في فلسفته للمذهب الإنساني فرد عليه هيدغر برسالة مطولة نشرت بعنوان" رسالة حول المذهب الإنساني" يرفض فيها هيدغر أن تشكل فلسفته مذهبا إنسانيا، لأنَه يعتقد أنَ المذهب الإنساني مرحلة من مراحل تطور الفلسفة وهو يريد للإنسان مكانة أسمى وأجدر به من المكانة التي يضعه فيها المذهب الإنساني، ثم يؤكد أنَ الفلسفة الأخلاقية والمنطق والفيزياء كلها ظهرت مع مدرسة أفلاطون في العصر الذي تحول فيه الفكر إلى فلسفة وتحولت الفلسفة إلى علم والحل يكمن في العودة إلى ما كان عليه الوضع قبل أفلاطون أي إلى الوثنية اليونانية السابقة للفلسفة، إلى حلم هيدغر الذي سبقه إليه نيتشه[2].

إنَ الكائن في التجربة الإغريقية لا يتوقف عن التمثل، إنَه ما يقوم منتصبا من تلقاء ذاته، إنَه ما يأتي إلينا ويغمرنا في حضوره، أمَا في العصر الحديث فإن التمثل هو الذي يجعل الكائن يقف قبالتنا ليتحول إلى موضوع بالنسبة لنا، إن ما ينكشف كموضوع يستمد انكشافه وكيفية قيامه من ارتباطه بالذات إنَه فقط داخل التصرف المتمثل يكون الكائن كمتمثل موضوعا فالإنسان أصبح ذاتا أي أساسا[3]، معناه في عصر سيطرة التقنية الحديثة لا توجد موضوعات أي كائنات قائمة قبالة الذات التي تتمثلها بل فقط أرصدة أي كائنات جاهزة من أجل الاستهلاك أي من أجل استعمالها، إنَ الكائن ينظر إليه أساسا بصفته ما يقوم رهن الإشارة من أجل استهلاكه في تخطيط الكل[4]. وكذلك الانجذاب الجنوني للإنسان الحديث نحو كل ما هو جديد حيث أن إنسان الأزمنة الحديثة لا يرى ولا يعيش إلا ضمن طوفان ء والأشياء الجديدة لدرجة أن كل شيء من الأشياء منذور إلى أن يهمل ويتلاشى وتنتهي صلاحيته سريعا بعيد إنتاجه واستعماله أو استهلاكه[5].

يحصي هيدغر عدَة صفات لنتائج الكنيك على الوجود كالتالي:

---

[1] Martin Heidegger, le principe de la raison , p 95.

[2] جورج زيناتي، الفلسفة في مسارها، ص 289.

[3] مارتن هيدغر، كتابات أساسية، ص 158.

[4] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[5] محمد سبيلا، مسألة الحداثة في فكر هيدغر بين تمجيد العالم الحديث ورثاءه ، ص 11.

- إستثارت الطبيعة وإرغامها على تسليم الطاقة الكامنة فيها[1]، لتتحول إلى مجرد موضوعات ومواد قابلة للاستهلاك والاستخزان.
- إضفاء طابع أداتي على المعرفة والعمل وهيمنة المنطق أو العقل الأداتي.
- مجانسة مظاهر الواقع الإجتماعي ومظاهر الحياة وتوحيدها
- اجتثاث الإنسان من طبيعته وخارج موطنه الكينوني.
- استشراء العدمية الشاملة، ليس العدمية بالمفهوم النتشوي التي تعني الحركة التي تفقد بواسطتها كل القيم قيمتها عبر انقشاع الأوهام الميتافيزيقية بشأن التعالي والغائية والكلية والحقيقة، بل العدمية التي تعني الانهمام فقط بالكائن عبر تناس كلي للكينونة بما يصاحبه من تيه حسب هيدغر[2].

إنَ نقد هيدغر للتقنية غايته الوجود ذاته بعيدا عن أساطير الحداثة وتغنيها بالعقل، لذلك ييؤكد على ضرورة بداية لمراجعة كل أفكارنا بعد أن سادت العولمة بيد أنَ التقدم التقني بعد أن حوَل الإنسان إلى موضوع استهلاك أصبح يريد أن يقتلع الجميع من كل خصوصياتهم وتعييناتهم ويساوي بينهم بمحو شخصية كل واحد منهم وذلك بجعلهم آلة إنتاجية تحت سلطة العلم والتقنية.

يذهب آلان تورين Alain touraine* (1925) إلى أنَ الحداثة ليست هي الانتقال من عالم متعدد من تنوع الآلهة إلى وحدة عالم اكتشفه العلم، على العكس تمثل الانتقال من الصلة بين المتناهي في الصغر والمتناهي في الكبر بين الكون والإنسان إلى القطيعة التي جاء بها الكوجيتو الديكارتي والذي استبعد غزو الأحاسيس والفردية البرجوازية في القرن الثامن عشر، لتنتصر الحداثة مع العلم حينما يخضع السلوك الإنساني للوعي سواء سمي هذا الوعي نفسا أو لا، وليس للسعي للامتثال لنظام العالم إن الدعوة لخدمة التقدم والعقل هي أقل حداثة من الدعوة إلى الحرية وإدارة المرء المسؤولة لحياته الخاصة[3].

إنَ غاية الحداثة الأولى تمثلت في كونها ترفض المثل الأعلى للامتثال إلاَ عندما يكون النموذج الذي تدعو للامتثال له هو نموذج الفعل الحر، إنَ من يريدون أن يطابقوا بين الحداثة

---

[1]1 مارتن هيدغر، كتابات أساسية، ص 157.

[2] محمد سبيلا، مسألة الحداثة في فكر هيدغر بين تمجيد العالم الحديث ورثاءه ، ص 11.

*آلان تورين هو عالم إجتماع فرنسي من مواليد عام 1925، حاصل على شهادة الدكتوراه عام 1955، يعرف بأبحاثه في السوسيولوجيا والفلسفة ومن أهم أعماله الفلسفية: نقد الحداثة/ موقع https://bilarabiya.net اطلع عليه يوم 2020/12/12، سا 15:30.

[3] آلان تورين، نقد الحداثة، ص 274.

والعقلية وحدها لا يتطرقون إلى الذات إلاَ لاختزالها إلى العقل نفسه ولكي يفرضوا نزع الجانب الشخصي والتضحية بالذات والتماهي مع النظام غير الشخصي للطبيعة أو للتاريخ، العالم الحديث على العكس عامر أكثر فأكثر بالإحالة إلى ذات محررة أي يقدم لنا كمبدأ للخير، السيطرة التي يمارسها الفرد على أفعاله وعلى وضعه والتي تسمح له بإدراك سلوكياته والإحساس بها كمكونات لتاريخه الشخصي وأن يدرك نفسه كفاعل، الذات هي إرادة فرد في التصرف والاعتراف به كفاعل[1].

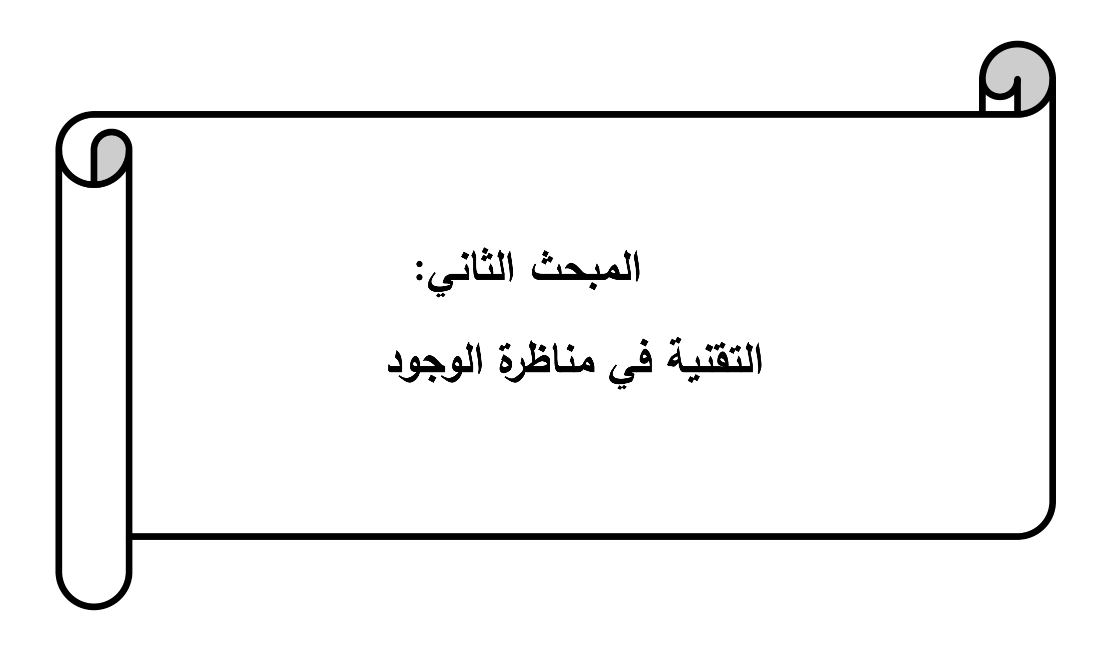
لكن في نظر هيدغر حادت الحداثة عن هذه الغاية فمع التقنية الحديثة الكائن لا يحتفظ باستقلاله التام لأنَه داخل أنماط السلوك التقني الصناعي يختفي الكائن كموضوع لفائدة الكائن كرصيد، إنَ الكائن لا يبقى له أي استقلال أو قيام مستقل، إنَه لا يستحضر من أجل أن يظل قائما أمامنا، بل ليكون تحت الطلب ورهن الإشارة[2]، وعلى هذا تحول الإنسان في هذا العصر إلى بهيمة شغل وإلى مجرد موظف لدى التقنية حيث أصبح الناس مجرد مواد بشرية ورأس مال ثمين أي أكثر المواد الأولية أهمية.

ومنه تحولت التقنية إلى جهاز تقني شامل مسيطر يتحكم في كل مناحي حياة الإنسان، فالتقنية بفعل اكتسابها للعلم الكلي وللقدرة الكلية تغدو بديلا للقدرة المطلقة المتعالية من حيث تحكمها في الطبيعة والتاريخ والإنسان وتحويلها العالم إلى عالم مفصول عن الغايات حيث تتم موضعة الطبيعة والإبقاء على الثقافة في حال حركة وتوجيه السياسة وشحن المثل، وهو ما يعني انقلاب العلاقة بين الإنسان والطبيعة فالتقنية أصبحت هي التي تسيطر على الإنسان وتحكمه وتوجهه على الرغم مما يبدو في الظاهر من أنَ الإنسان هو سيد التقنية والمتحكم فيها[3] حيث أنَ التصور الأداتي الأنتروبولوجي يعتبر التقنية وسيلة من ابتكار الإنسان، لكن هيدغر يفند هذا الرأي ويرجعه إلى قصور نظرنا وإلى أنَنا دأبنا فهم التقنية انطلاقا من نتائجها لا ماهيتها[4].

في هذا المقام يمكننا أن نخلص إلى أنَ الحداثة بالنسبة لهيدغر هي هيمنة التقنية على كل مناحي الوجود واستعباد الكائن بصفة خاصة، في هذا السياق أتى سؤال هيدغر، –ما مفهوم التقنية؟، ما أراده هيدغر في هذا المقام هو البحث فلسفيا عن المعنى الثاوي للتقنية بما هي أداة وضعها الانسان ليستغل بها أغراض في العالم لخدمته، ثم تحوَل التقنية في الأزمنة الحديثة عن

[1] آلان تورين، نقد الحداثة، ص 274.
[2] مارتن هيدغر، نداء الحقيقة، ص 159.
[3] محمد سبيلا، مسألة الحداثة في فكر هيدغر بين تمجيد العالم الحديث ورثاءه ، ص 10.
[4] مارتن هيدغر، نداء الحقيقة، ص 160.

هذه الغاية، لتكون المسائلة الهيدغرية التي تختص بالخلاص تضع **التقنية في مناظرة الوجود** من أجل الكشف عن ماهيتها وعلاقتها بهذا الأخير.



المبحث الثاني:

التقنية في مناظرة الوجود

1-في التباس مفهوم التقنية:

أ-ماهية التقنية عند هيدغر:

حاول هيدغر أن يضبط مفهوم التقنية فباشرها في ماهيتها الأصيلة التي تشدها إلى الوجود وتقربها منه، لذلك انتقد التقنية الحديثة لا في ذاتها وإنَما في ماهيتها الملتبسة حيث قدَمها الغرب كخطاب مركزي مهيمن على العالم مجسد في مجموعة آلات فتاكة، لذلك يساءل هيدغر ماهية التقنية في قالبها الوجودي أي كإبداع بشري يسد بها حاجياته، لتكون هذه المقاربة هي المعنى الحقيقي للتقنية، ولمقاربة ماهية التقنية عند هيدغر نطرح عدة تساؤلات: ما مفهوم التقنية عند هيدغر؟، كيف تحوَل مفهوم التقنية في الأزمنة الحديثة؟، وما هو السبيل لاستعادة ماهية التقنية في القرابة التي تشدها من الوجود؟.

يذهب هيدغر إلى أنَنا عادة نكون مأخوذين بالتقنية في منفعتها ومردوديتها ووسائلها في الإنتاج وأساليبها في العمل والتنظيم، أمًا ماهية التقنية فلا نعبأ بها في العادة فغفلنا عن السؤال عن ماهيتها[1] معنى التقنية يقتضي الأخذ بعين الاعتبار نقطتين في الأولى يقول: "التقنية لا تعني فعل الصانع فقط، بل تعني كذلك أيضا الفن والفنون الجميلة، فالتقنية جزء من فعل الإنتاج إنَها صناعة أو إنتاج شعري بالمعنى الأسمى للكلمة poietique"[2]، بهذا المعنى تتجلى التقنية كفاعلية إنسانية خاصة تنبثق من خلال علاقة التبادل بين الإنسان والطبيعة، يسخرها لإبداع وصنع حاجيات نافعة لا تقتصر فيما ينتجه من آلات مادية فحسب وإنما تتعلق ماهيتها بالجوانب الروحية لأنَ أساسها فني، لذلك تتخذ العوالم الرمزية التي أبدعها كعالم الشعر والرواية والمسرح وغيرها من الفنون الجميلة معنى تقنيا بالنسبة لهيدغر.

أمَا النقطة الثانية التي يشير إليها هيدغر هي كون كلمة تقنية في العصر اليوناني كانت مرتبطة دائما بكلمة أبيستينون والتي تعني العلم أو المعرفة، والمعرفة تعني الاهتداء إلى شيء ما والتعرف عليه أي الانكشاف على الأشياء[3].

ويعتبر كل انكشاف حافزا وهو ما يسميه هيدغر بميلاد التقنية، وكل ما كان الإنسان يستعين به للقيام بأعماله بالإضافة إلى أعضائه وقواه الجسمية يستحق أن يسمى تقنيا أو بمحفزات القدرات التكنولوجية، ولكن هذه الوسائل التي يضيفها الإنسان إلى جسمه لكي تساعده على إنجاز

[1] مارتن هيدغر، كتابات أساسية، ص 15.

[2] مارتن هيدغر، التقنية الحقيقة الوجود، ص 53.

[3] المصدر نفسه، ص 54.

أعماله بالجسم البشري ذاته فإنها قطعا امتداد له[1]، هكذا يكون مجال التقنية هو الكشف أو الأليثيا أي الحقيقة، فالرجوع إلى المفهوم الأصلي الذي اشتقت منه التقنية الذي يحيل إلى التجربة الإغريقية يفيد أنَها تكشف أي تجلب إلى اللاخفاء ما لا ينكشف ضرورة ومن تلقاء نفسه وما لا يكون موجودا من قبل هذا الكشف، فمجال التقنية هو مجال اللاخفاء أي مجال الحقيقة[2].

يشرح هيدغر هذه المقاربة من خلال المثال الآتي: "من يشيد منزلا أو باخرة أو يصنع كأسا قربانيا يكشف الشيء الذي يتعين إنجازه، هذا الانكشاف يجمع المظهر الخارجي ومادة الباخرة أو المنزل في منظور الشيء الجاهز والمرئي ويحدد انطلاقا من ذلك كيفيات الصنع، وهكذا فالنقطة الحاسمة في التقنية لا تكمن نهائيا في الفعل أو الاستعمال ولا في استخدام الوسائل أيضا، بل تكمن في الانكشاف الذي نتحدث عنه فالتقنية إنتاج بمعنى انكشاف[3]، إذن فالمادة الأولية لصنع الكأس هي الفضة، كما أنَ فكرة هيأة الكأس تدخلت في صنعه، إذن فهما معا مسئولان عن الكأس مسؤولية مشتركة، أمَا العامل الثالث فهو ما يعرف الشيء بأنَه قرباني، إنَ ما يعرّف الشيء يتممه من كونه يشكل "الغاية" التي ما هو سيصبحه الشيء بعد صنعه.

إنَ التساؤل عن ماهية التقنية أسوة بهيدغر قادنا لعلاقة التقنية بالانكشاف، فالتقنية تلتقي مع الانكشاف في كل شيء، ففي الانكشاف تكمن كل عملية صنع منتجة كما أنَ كل إنتاج يجد أساسه في الانكشاف لأنَ التقنية تكشف كينونتها في الوجود أي الحقيقة، ويحكمها في مجال الانكشاف تدخُل الغايات والوسائل والأداتية أيضا، إذا فماهية التقنية يتعلق بكونها وسيلة تقودنا إلى الانكشاف.

إنَ هذه الماهية للتقنية في الفكر اليوناني تناسب التقنية الحرفية البسيطة واليدوية ولكنها لا تتناسب والتقنية الحديثة التي تقوم على الآلات والمحركات الضخمة، فالانكشاف الذي يسود التقنية الحديثة لا يتجلى بمعنى الإنتاج الشعري، إنَما هو عبارة عن تحريض للطبيعة لاستنزاف ثرواتها واستغلال منابعها واستعبادها.

يقول هيدغر بهذا الصدد: "إنَ التقنية وماهية التقنية ليسا نفس الشيء فنحن عندما نبحث في ماهية الشجر علينا أن نفهم أن الذي يحكم كل شجرة باعتبارها شجرة ليس هو ذاته شجرة يمكن أن نصادفها ضمن أشجار أخرى وبالمثل ماهية التقنية ليست مطلقا شيئا تقنيا، وهكذا فإنَنا لن

[1] ابراهيم أحمد، إشكالية الوجود والقنية، ص 99.

[22] مارتن هيدغر، كتابات أساسية، ص 154.

[3] مارتن هيدغر، التقنية الحقيقة الوجود، ص 54.

ندرك أبدا علاقتنا بماهية التقنية، طالما اقتصرنا على تمثلها وممارستها وعلى محاولة التلاؤم معها أو الهروب منها[1]، هنا أيضا يمكنا الوقوف عبر الاستحضار وهو أسلوب غير تقليدي للاستثارة والكشف بوصفه إيقاف يوقف الإنسان أي يستثيره كي كشف الواقع بوصفه رصيدا هذه إذن طريقة الكشف التي تسود في ماهية التقنية الحديثة والتي ليست ذاتها شيئا تقنيا[2].

معنى هذا أنَ ماهية التقنية ليست شيئا من التقنية وهي كذلك ليست مفهوم فلسفي مجرد، كما أنَ مجموع الوسائل التكنولوجية التي نستعملها ليست هي ماهية التقنية لأنَها إحدى نتائجها فقط، الماهية هي ما يدوم في الزمن أي "ما يحدث" فماهية التقنية هي حدوثها[3]، لذلك يعبد هيدغر الطريق للتفكير في ماهية التقنية باعتبارها ليست شيئا تقنيا.

بناء على ذلك يدعو هيدغر إلى العودة إلى المفهوم في حد ذاته، أي العودة إلى جوهر التقنية وليس إلى نتائجها يقول: "عندما نسأل عن ماهية التقنية وكل واحد يعرف الإجابتين الجاهزتين عن هذا السؤال تقول الإجابة الأولى: إنَ التقنية وسيلة من أجل تحقيق بعض الغايات، أما بالنسبة للثانية، فالتقنية فعالية خاصة بالإنسان[4].

هذان المفهومان للتقنية متلازمان لأنَ هذه الأخيرة وضعت من أجل تحقيق غاية إنسانية كونها من أفعال الإنسان، كما أن صنع واستعمال آلات وأجهزة وأدوات يعد جزءا من ماهية التقنية، هذه الأشياء المصنوعة والمستخدمة بالإضافة إلى الحاجيات والغايات التي تحققها، كلها تشكل جزء من ماهية التقنية.

هذا المعنى يحيل إلى التصور الأداتي والأنتروبولوجي للتقنية من حيث كونها وسيلة يستخدمها الإنسان من أجل تحقيق غاياته، بهذا يختزل التصور الأداتي التقنية في كيفية استعمالها، والاستعمال الجيد لهذه التقنية على أنها وسيلة هو ما يحدد ماهيتها عن طريق علاقتها بالإنسان، لهذا يجب مراقبتها وإخضاعها كلما ازداد تطورها خوفا من انفلاتها.

إلاَ أنَ التقنية ليست مجرد وسيلة يضعها الإنسان الحديث تحت مشيئته بها يتوسط إلى العالم ويعبر إليه ولا هي أيضا أداة محايدة، يتحكم المرء في غلوائها، إنَ التقنية الغربية في زمن سطوة الآلة، قد جعلت من العلم ومن العالم ومن الإنسان عينه وساطات وأدوات في خدمة

---

[1] مارتن هيدغر، التقنية الحقيقة الوجود، ص 44.

[2] هانز ألبرت، هيدغر والتحول التأويلي، ص 14.

[3] اسماعيل مهنانة، الوجود والحداثة هيدغر في مناظرة العقل الحيث، ص 112.

[4] مارتن هيدغر، التقنية الحقيقة الوجود، ص 45.

أغراضها وذرائع لتحقيق إرادتها المريدة ولتمكين قوتها القوية في كوكب الأرض[1]. ومعنى ذلك أنَ إرادة الإرادة الأنتروبولوجية في الهيمنة الكوكبية للتقنية تتجاوز بكثير إرادة الأشخاص وسياسة الحكومات بل تتجاوز قرارات الهيئات الدولية والعالمية، بل إن الهيئات نفسها والحكومات عاجزة عن فهم السيرورة التاريخية للعصر الذري، ولهذا فهي تدخل في مرغمة في صراعات طاحنة من أجل امتلاك السلاح، والهيمنة على الأرض دون فهم الجذور العميقة للصراع[2].

فالتقنية هي ماهية احتواء العالم وتنميطه وتأحيده، ذلك أنَ هيدغر لا يعتبر التقنية في إحالتها إلى الإجراءات والأدوات والآلات التي بها يتحصل النفع والإنتاج ويتحقق العمران ومعاش الإنسان فخصوصية المقاربة الهيدغرية هي أنها تحاول أن تنفذ إلى ماهية التقنية وأن تباشرها في الأساس الثاوي الذي ينتظمها من ثمة يرفض هيدغر الموقف الذي يعتبر التقنية الحديثة فعالية محايدة، ويرفض في آن واحد التصور الأداتي والأنتربولوجي الذي ينظر للتقنية كونها فعالية إنسانية[3].

لذلك يلزم حسب هيدغر أن نتعدى ما هو تقني آلي وأداتي في التقنية لكي نتأدى إلى ماهو ليس تقنيا في المشروع التكنولوجي الغربي وليس آليا أو أداتيا فيه، أي يلزم أن نصرف سؤالنا الأنطولوجي شطر ما هو أساسي وجوهري في التقنية.

انطلاقا مما يسميه التحديد الأداتي والأنتروبولوجي للتقنية الذي تفهم فيه التقنية بوصفها وسيلة لغاية وفعلا لإنسان، يهتم هيدغر بالوصول للتحديد الحقيقي للتقنية التي أدرك هو ماهيتها ولأجل ذلك قام بانعطافة عبر المفهوم الأرسطي للسببية ممَا أعطاه فرصة مناسبة لتأملاته اللَغوية الاشتقاقية المعتادة وكانت نتيجة هذه التأملات الحكم بأنَ التقنية ليست مجرد وسيلة وإنَما طريقة لكيفية الكشف[4].

وهكذا يكون الإنكشاف مجال لماهية التقنية، في هذا المجال تنتشر التقنية وبصفة خاصة التقنية الحديثة فعلى خلاف التقنية القديمة فإنَ الانكشف لديها لا يتحقق في الإخراج ولكنها تكون بمثابة تحد يفرض على الطبيعة طلب توفير طاقة يمكن إنتاجها وتخزينها، وكي يجعل هيدغر

---

[1] محمد الشيكر، هيدغر وسؤال الحداثة، ص 136.

[2] اسماعيل مهنانة، الوجود والحداثة هيدغر في مناظرة العقل الحيث ، ص 117.

[3] محمد الشيكر، هيدغر وسؤال الحداثة، ص 133.

[4] هانز ألبرت، هيدغر والتحول التأويلي، ص 14.

الفرق واضحا فإنَه يقارن بين مولد كهرباء حديث مقام كحاجز في النهر مع جسر خشبي قديم[1]. فالمولد الكهربائي يستثير النهر كمخزون ويستنزف أقصى إمكانياته، أمَا الجسر الخشبي فهو وسيلة لمساعدة الكائن دون أي استنزاف للطبيعة.

فهم هيدغر التحديد الأداتي والأنتروبولوجي للتقنية فقط من خلال نظرة متجاوزة في ماهية التقنية ونتيجة لهذا يحدث كما قال الانكشف في اللاخفاء فعمل التقنية الحديثة يكشف الواقع مثل رصيد مخزون وفي الوقت نفسه يتكشف مفهوم التقنية الحديثة وهي تطبيق للعلم الطبيعي في ضوء فكر الماهية وكأنَها مظهر خادع، وسيظل هذا الفهم قائما طالما لم نتسائل بشكل كاف عن مصدر ماهية العلم الحديث ولا عن ماهية التقنية الحديثة، ومن ثمَة فإنَ استثارة الطبيعة في الانكشف تسيطر بشكل مسبق في العلوم حتى وإن لم يأت فيها على نحو صريح[2].

وبالتالي يجب أن ننفذ إلى التقنية في ماهيتها وفي حقيقتها الثاوية وإن نحن نكبنا عن هذا المسلك فإنَ التقنية ستبدو لنا بدون ريب حقيقة ميتافيزيقية، فالتقنية الغربية تفصح عن ذاتها كإرادة قوة مستطيرة تمتطي الإنسان والعالم، وستكون نهاية لمشروع الحداثة بما هي ميتافيزيقا مكتملة[3].

ب-مفهوم التقنية الحديثة:

لقد تأكَد في أفق المقاربة الهيدغرية أنَ مجال التقنية الحديثة هو الانكشف، وأنَه يختلف من التقنية الحرفية إلى الحديثة ولا يحدث دائما بنفس الكيفية، وسنعمل على تحديد ماهية التقنية الحديثة من أجل إبراز كيفية الانكشف الذي يسود فيها عن طريق استدعاء صياغات ثلاث يتسائل هيدغر فيها على النحو التالي: ما نوع الانكشاف الذي يهيمن على التقنية الحديثة؟، ما نوع اللاخفاء الخاص بالكائن الذي يتم إنتاجه تقنيا؟، من الذي يقوم بالانكشاف المميز للتقنية الحديثة[4]؟.

فلسفيا، نجد في تفكير هيدغر حول التقنية تماثلا خفيا مع تفكير هيغل للعقل في التاريخ فكلاهما يجعل الإنسان لعبة في يد العقل، فإذا كان هيغل يفكر في أفق القرن التاسع عشر حيث البيولوجيا نموذج التقدم العلمي، فإنَ هيدغر يفكر في الأفق المعرفي للقرن العشرين حيث

---

[1] هانز ألبرت، هيدغر والتحول التأويلي، ص 14.

[2] المرجع نفسه، ص 15.

[3] محمد االشيكر، هيدغر وسؤال الحداثة، ص 135.

[4] مارتن هيدغر، كتابات أساسية، ص 155.

السيبرنيطيقا تتصدر العلوم الطبيعية، إنَ السيبرنيطيقا هي العلم الذي يعبر عن ماهية التقنية بامتياز[1].

يقول هيدغر: إنَ الانكشاف الذي يسود التقنية الحديثة هو استثارة تفرض على الطبيعة تسليم الطاقة التي يمكن استخراجها وتخزينها، وحده تفكير التقنية باعتباره كشفا يكشف عن إنتماء التقنية الحديثة لماهية الأليثيا (الحقيقة) كما فكرها هيراقليطس، فالحقيقة هي ذلك الانكشاف التاريخي لبعد اللوغوس في الوجود عبر التقنية، بيد أنَ لوغوس هيراقليطس حتى يبلغ هذا الكشف كان عليه أن يخضع لعدة تحولات أساسية ربما أهمها كان التحول الأفلاطوني الذي أخذ بعد الصورة "الايدوس" إلى التقنية الحديثة، ثم التحول الديكارتي الذي أخذ بعد ترييض الطبيعة في العلم الفيزيائي[2].

إنَ الترييض لا يكشف إلاَ عن صورة أو مظهر الوجود حيث تعتبر الصورة كشفا للمظهر عن طريق كشف البعد العقلاني في الطبيعة، أمَا الفيزياء الرياضية الحديثة فتستفز الطبيعة وتجعلها تنكشف فلا تكشف فقط عن صورة أو مظهر الوجود بل عن الطبيعة ذاتها أي وجودها في قالب مادي عن طريق التقنية.

إذن التقنية الحديثة تكشف عن الإمكانيات القصوى للطبيعة إلى أن تصادر ماهيتها كطبيعة هكذا تكون المصادرة أو القشتالges–tell[3] كما يسميه هيدغر، والذي يعني في الاستعمال العادي الهيكل أو الإطار مثلا الإطار المكون من رفوف وتوضع عليه الكتب، لكن هيدغر يسخره لمعنى آخر والذي ينتشر في سلوكات متنوعة مثل الاستخراج والتوزيع والتحويل وهذا ما يعبَر عن ماهية الكشف المميز للتقنية الحديثة[4].

أضحى القشتال (المصادرة) إذن ماهية التقنية الحديثة وهو بمعنى أكثر قربا استغلال للأرض من أجل الكشف عن كل طاقاتها وتخزينها ثم مصادرتها كما تصادر السلع المهربة في أعالي البحار وإيقاف للأرض وحجزا لها ومصادرتها لصالح التقنية، والإنسان جزء من الأرض يطاله الحجز والمصادرة في ماهيته الأكثر حميمية، فالتقنية قد ألغت ارتباطه بالأرض وقيدته بالآلة ولم تعد الآلة مجرد وسيلة نفعية كما في السابق، بل أصبحت امتدادا طبيعيا للجسد الإنساني فبقدر

---

[1] اسماعيل مهنانة، الوجود والحداثة هيدغر في منظرة العقل الحديث، ص 166..

[2] المرجع نفسه، ص 113.

[3] مارتن هيدغر، التقنية الحقيقة الوجود، ص 63.

[4] مارتن هيدغر، كتابات أساسية، ص 160.

ما تمتد سطوة العالم التقني حول الدازاين بقدر ما يصبح الوجود في العالم وجودا في التقنية وتقطع أواصر الإنسان بالأرض والوطن[1].

ولأنَ أمر التقنية هنا لا ينفصل عن الوجود فهيدغر يرى أنَ المسؤول عن هذه المصادرة هو الإنسان فهو الذي يجد نفسه مدفوعا إلى تحرير الطاقات الكامنة في الطبيعة ومن ثمة الكشف عنها والعمل على تسخيرها ومن خلال تعاطي الإنسان مع التقنية يكون مشاركا في فعل التسخير هذا أو لنقل إنَه مفوض وموكَل لذلك[2].

في هذا الصدد، لتخريج مفهوم مناسب للقشتال في أفق فكر التقنية الحديثة يرتسم هيدغر خليط من المعاني والمصطلحات وهي تباعا: الاستفسار، الإيقاف، التجميع والاستفزاز، وهي كلها أدوات تفكير استخدمها وعوَل على نتائجها في تقريب ماهية التقنية الحديثة وهي نقاشات انتهت راهنا إلى نقد عميق لمخلفات كل من العلم والتقنية.

لا مناص هنا إذن من أن نلقي الضوء على هذه المفاهيم، وسوف نصرف بحثنا نحو دلالات الإشارات التي تكررت تحت قلم هيدغر في كتابه "التقنية–الحقيقة–الوجود"، يعرف الاستفسار بأنهّ: "ما يجمع هذه المساءلة، ما يجعل الإنسان على استعداد ليكشف الواقع كمخزون قابل للاستغلال، إنَ الإنسان من حيث إنَه محرض فإنَه يقع هو نفسه في الميدان الأساسي للاستفسار[3]".

وعلى ذلك الاستفسار هو ما يحرَض الإنسان على كشف الواقع كمخزون قابل للتسخير والاستعمال، هكذا نسمي شكل الانكشاف الذي يسود ماهية التقنية والذي ليس هو ذاته شيئا تقني في مقابل ذلك فإنَ ما يشكل جزءا مما هو تقني هو ما نعرفه عن السيقان، مكابس المحرك، الأخشاب المعدة للبناء، أي الأجزاء المكونة لما ندعوه بمركب صناعي مثلا، مع ذلك فالمركب والأجزاء المذكورة المكونة له تدخل في نطاق العمل التقني الذي يستجيب دائما للتحريض الذي يمارسه الاستفسار، لكنه ليس أبدا هو هذا الأخير بل إنَه لا ينتجه[4].

تكمن ماهية التقنية في الاستفسار الذي تشكل قوته جزءا من المصير، يضع هذا الاستفسار الإنسان في كل مرة على طريق الانكشاف ولأنَه وضع على هذا الطريق فالإنسان يتقدم

---

[1] اسماعيل مهنانة، الوجود والحداثة هيدغر في منظرة العقل الحديث، ص 144.

[2] حمادي أنوار، التقنية والدين أو في نهاية المقدس، مجلة ألباب، مؤمنون بلا حدود، العدد11، 2017، ص 71.

[3] مارتن هيدغر، التقنية الحقيقة الوجود، ص 69.

[4] المصدر نفسه، ص 64.

باستمرار نحو هذه الإمكانية وعليه أن يعمل على تطوير هذا الذي انكشف له في التسخير وعليه بالتالي أن يأخذ كل احتياطاته بدءا من هذه الوضعية، وهكذا تنغلق أمامه إمكانية أخرى هي أن يتجه وبطريقة أصيلة دوما نحو كينونة ما، هو غير مختف ونحو عدم تحجبه ليدرك ويرى انتماؤه للكشف والانكشاف "وهو الانتماء الذي يمسك به بين يديه" كأنه ماهيته الخاصة[1].

ثم يأتي الإيقاف كخطوة ثانية يستثير الطبيعة ويرغمها على تسليم الطاقة الكامنة فيها، إنَه يستخرج هذه الطاقة يخزنها ويحوَلها ويوزعها فالقاعدة التي تقود هذا الإيقاف هي تحصيل أقصى ما يمكن من الطاقة بأقل تكلفة[2]، ويواليه مباشرة التجميع الذي يقوم بحشد الطبيعة في شكل طاقة[3]، فالأشجار وجدت من أجل أن نستغل خشبها والنهر كذلك أصبح مجرد محرك لدواليب المحطة وخزان للطاقة الكهرومائية، والنهر كذلك أصبح مجرد محرك لدواليب المحطة، وخزان للطاقة الكهرومائية، كما أصبحت الغابة تابعة لمصنع الخشب وليس العكس، الجبال من أجل المناج والبحار من أجل الموانئ لقد حوَلت التقنية الحديثة أدوار ومسميات كل عناصر الوجود الطبيعية بل لم تعد تنظر إلى الطبيعة إلاَ باعتبارها احتياطي ضخم من الطاقة.

وهنا تأتي خاصية الاستفزاز، فالتقنية الحديثة تستفز الطبيعة وتضعها في حالة قصوى من التأهب والاستعداد فتجبرها على وضع كل عناصرها كموارد للطاقة تحت التصرف: الكهرباء في ماهيته هو استفزاز لقوة النهر وجاذبية، والطاقة النووية هي استفزاز لقوة الذرة في المادة...الخ، هذا الاستفزاز يتخذ سمة التحريض، تحريض طاقات الطبيعة للحصول عليها ومن ثمة تحويلها لتتم مراكمتها واختزالها ثم استهلاكها[4]، إنَ هذه العملية وما تحويه من أفعال ضد الطبيعة: حوَل وراكم، استهلك... هي التقنية الحديثة بما هي نمط انكشاف، هذا الأخير يوحي بتحريض أو إثارة تكون الطبيعة معدة بواسطتهما لتقديم طاقة يمكن استخراجها ومراكمتها، إنَه كشف بصيغة النداء والاستدعاء على أن يتخذ أشكالا أخرى مباشرة بعد تلبيته أي بعد الحصول من الطبيعة على الطاقة وما يعقب ذلك من عمليات تحويل وتصنيع وتركيب.

---

[1]مارتن هيدغر، التقنية الحقيقة الوجود، ص 72.

[2]مارتن هيدغر، كتابات أساسية، ص 156.

[3]المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[4]اسماعيل مهنانة، الوجود والحداثة هيدغر في منظرة العقل الحديث 133.

إنَ استفزاز الطبيعة يحرضها للكشف عن كل قواها الهائلة التي قد يصعب التنبؤ بها كما هو الحال في الطاقة الذرية، إن ماهية التقنية الحديثة إذن هي الكشف عن الهائل الكامن في ماهية الطبيعة التي تبقى هي الأخرى أشد غموضا.

ومادام الأمر يتعلق بنمط تقويمنا الوجودي تماهيا مع التقنية الحديثة ننتهي أسوة بهيدغر إلى أنَ ماهية التقنية الحديثة تعنف الوجود وتطمس كل ما هو إنساني ليسيطر العقل والمادة على الطبيعة وعلى كل شيء كما سبق لنا العرض، ويحدد هيدغر سؤاله شطر التقنية من أجل أن نسلط الضوء على صلتنا بماهيتها **وصلتها بوجودنا.**

2-علاقة التقنية بالوجود:

حاول هيدغر أن يتناول كنه التقنية وفقا للقرابة التي تشدها إلى حقيقة الوجود وعلى الرغم من اعتباره بأنَ التقنية الحديثة هي ميتافيزيقا مكتملة فهو لا يدينها في ذاتها ولا يضعها في قفص التجريم، بل سعى إلى عقد موازنة بين التقنية اليدوية البسيطة والتقنية الآلية التي تميز الأزمنة الحديثة وساقته تلك الموازنة إلى أنَ التقنية الحرفية لا تعنف الوجود ولا تهدد ماهية العالم، أمَا التقنية الحديثة على خلاف ذلك تحاول بسط سلطتها على الوجود والموجودات وإسدال الحجاب على حقيقة الوجود، فالقشتال كقدر للعالم الحديث يشكل أكبر خطر لأنَه قدر الكون والوجود وينعته هيدغر بصفته الخطر الأقصى[1].

رغم هذا لا يمكننا أن نأخذ على هيدغر أنه من أولئك الذين يرددون أنَ التقنية هي مصيبة ووبال العالم الحديث والذين ينذرون بأنَ العالم الحديث سينهار من جرائها، إنَ من يفكر بهذه الكيفية لا يختلف في العمق حسب تقدير هيدغر عمن يرى فيها علاجا لكل مشاكل الإنسان[2]، ففي كلا الحالتين يتم التفكير في التقنية من زاوية نتائجها وانعكاساتها دون الالتفات إلى ماهيتها.

من أجل ذلك وجب الإلتفات إلى ماهية التقنية، وحقيقة الأمر أنَ كنه التقنية كنه ملتبس في ذاته منبهم، فمن جهة أولى شأن الاستعقال والاستصناع أنه استكراه للكائن بالدخول في فورة استتباع محمومة من شأنها أن تمنع تجلي الكينونة وأن تضع صلتنا بكنه الحقيقة موضع الخطر،

---

[1] مارتن هيدغر، كتابات أساسية، ص 164.

[2] المصدر نفسه، االصفحة نفسها.

ومن جهة أخرى هذا الاستعقال تنبيه للإنسان بما هو الكائن الذي من كنهه أن يسهر على كنه الحقيقة[1].

ونظرا لأنَ الكائن لا ينكشف في ظل سيطرة ماهية التقنية إلاَ من زاوية رصيد الطاقة الكامنة فيه[2] يجد الإنسان نفسه في عالم تقني يكون محكوما بحاجات مصطنعة بدل الحاجات الطبيعية، إنَ ولادة الدازاين في عالم من الحاجات المزيفة يجعله يعيش هذا الوجود الزائف باعتباره وجوده الأصيل والإمكانية الوحيدة للوجود في العالم، وهو نفسه الوضع الذي يسميه كارل ماركس الإغتراب كايديولوجيا[3].

إنَ التقنية في شكلها الحداثي تقدم نفسها كنمط حياتي لا يدبر العالم ولا ينظر إلى الواقع إلاَ بما هو حضور موضوعي قابل للقياس والحساب، لتفصح عن ذاتها كإرادة قوة تمتطي الإنسان والعالم وترتهنهما معا في قبضتها كما أنَها تشي بنزوع إمبريالي لأمركة العالم وتنميطه على مقاسات المشروع التكنولوجي.

إنَ النفوذ الدامي للعلم والتكنولوجيا والعقلانية الغربية أدى إلى تراجع أخلاقي هائل فالتطور التقني لم يصاحبه تطور قيمي وإنَما صاحبه جمود و تقهقر وأفول لكل أنواع المساءلات الإيتيقية، فعبر تاريخ الإنسان الطويل لم يمر الإنسان بأزمة أخلاقية قدر ما يعانيه اليوم لأنَ العلم قد حطَم السياج الأخلاقي الذي أحاطه به الإنسان منذ أقدم العصور، وأصبح صناعة لها قوانينها الخاصة وقيمتها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية فتحول من وسيلة لإسعاد البشر إلى سيف مسلط على رقابهم، ولا شك أن الخطأ ليس في العلم ذاته فهو قوة بتعبير بيكون، أو إمكانية خالصة قابلة للتوجيه كيف نشاء[4].

ولعل أشد ما كان يفزع هيدغر في التقنية الحديثة هو إمكانية بناء الإنسان في تكوينه العضوي المحض حسب ما نحتاجه أي إمكانية إنتاج الإنسان حسب مواصفات محددة مسبقا أي حسب الطلب فيكون خطر التقنية العظيم ينبعث قبل كل شيء من أنَها قدر للاخفاء الوجود[5]، من هذا المنظور يعتبر هيدغر العلم مصدر للإبداع والخلق لكن بالمقابل طاقة جبَارة مدمرة إنه ينتج

---

[1] محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر هيدغر، ص 613.

[2] مارتن هيدغر، كتابات أساسية، ص 161.

[3] اسماعيل مهنانة، الوجود والحداثة هيدغر في مناظرة العقل الحديث، ص 115..

[4] بدوي عبد الفتاح محمد، فلسفة العلوم للعلم و مستقبل الإنسان إلى أين؟، ص378.

[55] مارتن هيدغر، كتابات أساسية، ص ص 164 165.

معارف تمدنا بالمقدرات الهائلة لتنمية حياتنا وتطويرها لكنه في الوقت نفسه يطور قدرات هائلة ليخفي عنا الوجود.

لهذا يغدو إنسان التقنية عاجزا عن كل تأمل فلسفي، إنَ التقنية تغيب ماهية الإنسان بوصفه سؤالا حيث تشيؤه وتختزله في عالم جاهز إنَها الهالة العليا لنسيان الوجود كما فرضتها الحضارة الغربية ومهما فعلنا سنبقى خاضعين للتقنية ومحرومين من الحرية سواء دافعنا عنها بانفعال أو أنكرناها، وعندما نعتبر التقنية بمثابة شيء حيادي نكون عندئذ قد استلمنالها وبأسوأ الأشكال لأنَ هذا التصور الذي حظي اليوم بحظوة خاصة يجعلنا عميانا تماما تجاه ماهية التقنية وعلاقتها بالوجود.[1]

إنَ رهان هيدغر على السيبرنيطيقا cybernetics في تدشين عصر جديد من الحداثة التقنية كان في محله ونحن اليوم نشهد الثورة الرقمية digital التي تنتج يوميا وجودا جديدا بل وجودا افتراضيا موازيا ومصادرا للوجود الحقيقي [2]، فنظرا لأنَ الكون بعث ذاته كماهية للتقنية في "القشتال"، ونظرا لأنَ الإنسان ينتمي لماهية الكون من حيث أنَه يحتاج إليه لكي ينشئ حقيقته ويحفظها وسط الكائن ولكي يحدث بالتالي ككون فإنَه لا يمكن أن يحدث تحول في قدر الكون دون مساهمة الإنسان ودون أن يكون مهيئا لذلك وبتفكير الإنسان لماهية التقنية كقدر للكشف وانتباهه إلى ما يخاطبنا في هذا القدر يتهيأ الإنسان لتقبل تحوَل قدر الكون أي لحدوث الانعطاف في الوجود[3].

ويمكن حسب هيدغر أن تحدث هذه الانعطافة بإنفتاح الإنسان على الوجود وبالتخلص من تبعات التقنية في حال إصغاءه لنداء اللاخفاء وبتأمل الكشف الذي يكون ملقى فيه، حيث لا يبقى محصورا في التعامل مع الكائن المنكشف بل يسأل انطلاقا منه كيف يحدث اللاخفاء، ولكن يمكن أيضا أن يغفل الإنسان عن ذلك لكي يبقى منشدا إلى ما هو تقني وإلى الكائن الذي ينكشف في التقنية فينسى كيف أنَ الإنسان ينتمي إلى قدر اللاخفاء[4].

لهذا وجب أن نتأمل بزوغ الوجود ونرعاه بالتفكير فيه، كيف يتم هذا؟، قبل كل شيء آخر أن نلمح الأساسي في التقنية بدل أن نحملق فقط فيما هو تقني طالما تصورنا التقنية كأداة فإنَنا

---

[1] مارتن هيدغر، التقنية الحقيقة الوجود، ص 44.

[2] اسماعيل مهنانة، الوجود والحداثة هيدغر في منظرة العقل الحديث، ص 119.

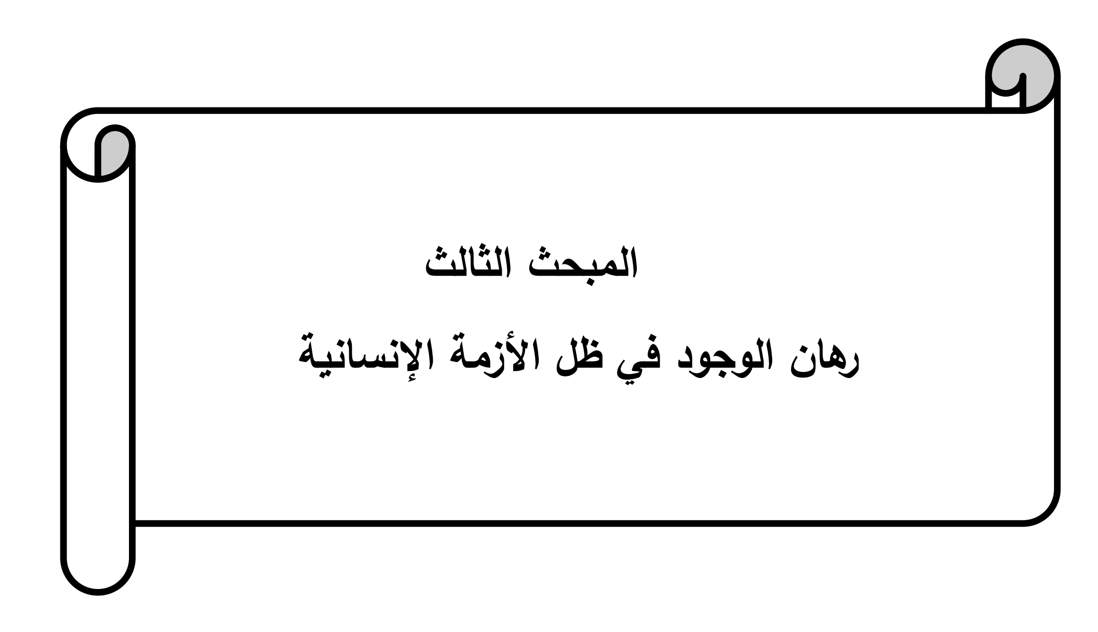
[3] مارتن هيدغر، كتابات أساسية، ص 169.

[4] المرجع نفسه، ص 163.

نبقى متعلقين بإرادة التحكم فيها بذلك نترك ماهية التقنية جانبا، أمَا إذا سألنا كيف يحدث الأداتي كنوع من السببية فإنَنا سنخبر هذا الأساسي كقدر للكشف[1].

معنى ذلك أنَ واجب الإنسان البحث عن الكشف للوجود الحقيقي بالتقرب من ماهية التقنية في علاقتها بالوجود، ومتى ما بعُد الإنسان عن هذه الماهية أضحت التقنية أداة للحد من مشروعيتة كإنسان لأنَ التقنية في لبوسها الحداثي سالبة للقيم الإنسانية وعلى رأسها الوجود.

[1]مارتن هيدغر، كتابات أساسية، ص 194.



المبحث الثالث

رهان الوجود في ظل الأزمة الإنسانية

1-تشخيص الأزمة البشرية:

يُطالعنا مارتن هيدغر في كتابه"التقنية الحقيقة الوجو"د بالأزمة التي طالت البشرية خلال القرن العشرين جراء التباس مفهوم التقنية وينذرنا بالكارثة التي جرتها على البشرية، إنَ هذه المفردة –التقنية– تحيل إلى تأويل هيدغر"لماهية التقنية" حيث تمثّل العرض الأكثر دلالة على اشتداد الأزمة وإمساكها بكل أوجه الوجود، وعلى هذا الأساس أضحت الأزمة تحكم وجودنا وعليه نتسائل:

- كيف شخَص هيدغر الأزمة التي جرتها الحداثة على الكائن؟
- لماذا اعتبر هيدغر أنَ الأزمة أضحت حقبة زمنية وصيغة من صيغ الوجود في العالم؟ وكيف يمكن تجاوزها؟

لقد عايش هيدغر تجربة الحرب العالمية الثانية، ليخلص أنَ تلك الأهوال المريعة للحرب كانت زوبعة في التقنية التي لم تكشف بعد عن كل ماهيتها الميتافيزيقية، لقد ألغت التقنية الفرق بين الحرب والسلم السائد حاليا لأنَ السلم حاليا يقوم على تبادل الرعب، أو على توازن القوى وليس على إرادة إنسانية في السلم نابعة من حقيقة الوجود التي تعتبر السكينة بعدها الأخص[1].

ويمكننا في هذا السياق أن نعقد مقارنة مع ما ذهب إليه الفيلسوف الفرنسي ادغار موران Edgar Morin(1921)* بما طال البشرية من حروب دموية وهيمنة صناعية إلى هيمنة العلم والتقنية[2]، فمع الحربين العالميتين ونخص بالذكر الحرب العالمية الثانية التي خلقت شعورا بالقلق والتوتر لازال يحاصر الإنسان حتى يومنا هذا فلم يعرف التاريخ الحضاري للإنسان أزمة مثل تلك الأزمة البشرية التي واجهها الإنسان، إنَ هذه الأزمة فريدة في تاريخ الإنسان لأنَها أزمة الوجود البشري ذاته إنَها أزمة الفرد وأزمة العلاقة بين الفرد والطبيعة، وبين الفرد وما يعمل، وبينه وبين غيره من الناس[3].

إنَ الحروب والأزمات التي اقترنت بداية النصف الأوَل من ميلاد القرن العشرين لم يعرف لها التاريخ مثيلا من قبل إنَه التصارع بين تحالفين، إنَ الحربين العالميتين ليستا كباقي الحروب

---

[1]اسماعيل مهنانة، الوجود والحداثة هيدغر في مناظرة العقل الحديث، ص 117.

*ادغار موران "Edgar Morin" عالم اجتماع وفيلسوف وابستمولوجي فرنسي معاصر ولد بباريس يوم 05 جويلية 1921/ وهو اليوم مدير الأبحاث الفخري للمركز الوطني الفرنسي للأبحاث العلمية، أنشأ وترأس جمعية الفكر المركب "APC" ألف ما يزيد عن سبعين مؤلفا في الفلسفة، علم الاجتماع، له سبع أفلام بين إخراج ومشاركة./انظر: صورية لقاط زيتوني، ابستمولوجيا التركيب و فلسفة التربية عند ادغار موران، دار الأيام للنشر والتوزيع ،ط1،الأردن 2015 ص 17.

[2]ادغار موران، إلى أين يسير العالم، تر/ أحمد العلمي، ط1، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، 2007، ص 21.

[3]أحسن حماد، الإنسان المغترب عند إيريك فروم، مكتبة دار الكلمة، القاهرة، 2005، ص 23.

الأخرى وفقط وإنَما كانت الحرب بشكل مغاير لا كما ألفنا قراءتها في كتب التاريخ، وإنَما المرجعية الحربية هنا ستعتمد على وسائل وعتاد حربية جد متطورة ومتقنة إنَها معجزة العصر سخر فيها الإنسان مهارته العقلية لصنع أدوات الموت[1].

إنَ هيدغر لا يقيم اعتبارا لمخلفات الحرب إلاَ من حيث هي تنوعات مختلفة لنفس القدر الذي انتهت إليه التقنية[2] هذه المخلفات طالت أساطير السعادة والتقدم والتحكم في العالم، ومن هذا المنطق أضحى المستقبل شيئا مجهولا وهذا ما أشار إليه فرانسيس فوكوياما Francis Fukuyama * (1952) في كتابه "نهاية التاريخ " حيث أنَ التطرق إلى موضوع التقدم أو أنَه سيكون ثمة تقدم في طيات التاريخ وجدنا الإجابة مختلفة بكل تأكيد، فأكثر أهل هذا القرن تعقلا وأوسعهم فكرا لم يروا سببا يدفعهم إلى الاعتقاد بأن العالم يتقدم نحو ما يراه الغرب مؤسسات سياسية إنسانية فاضلة تمثلها الديمقراطية الليبرالية[3].

وقد استخلص أعمق مفكرينا من ذلك أنَه ليس ثمة ما يمكن أن ندعوه بالتاريخ أي أنَه ليس ثمة نظام له مغزاه يحكم تيار الأحداث البشرية واسعة النطاق، والظاهر أنَ تجاربنا علمتنا أنَ المستقبل يحمل في طياته شرور جديدة لا يمكن تحليلها كالديكتاتوريات القائمة على التعصب وعمليات الإبادة الدموية الجماعية أو ابتذال الحياة بسبب غلبة الروح الاستهلاكية على المجتمع الحديث، وأنَه في انتظارنا كوارث لم تعهد من قبل بدءا من الأسلحة النووية والاحترار العالمي بسبب درجة الحرارة[4].نفهم من ذلك أنَ التقدم التقنوعلمي سيؤدي إلى أزمة في التاريخ فمخلفات الجموح العلمي أدَت إلى ضياع الكائن في حاضر متخم بأوجه التأزم سيمتد إلى المستقبل.

كما أنَ الأزمة ستطال كل أوجه الوجود وهي نفس الفكرة التي ذهب إليها هيدغر فالمساءلة الهيدغرية لا تخرج عمَا قال به فوكوياما بل إنَ النهاية المأزومة هي تحليل مشترك بينهما، يرى هيدغر أنَ علم الطبيعة الحديث لا يرى في الطبيعة إلاَ حصيلة لقوى يجب ملاحقتها وقياسها وصياغة علاقاتها في قوانين تجعل من الممكن حسابها والتحكم فيها، إنَ علم الطبيعة

---

[1]إبراهيم أحمد، إشكالية الوجود والتقنية، ص 126.

[2]إسماعيل مهنانة، الوجود والحداثة هيدغر في مناظرة العقل الحديث، ص 118.

*فرانسيس فوكوياما عالم وفيلسوف وسياسي وأتاذ جامعي أمريكي، ولد في 27 أكتوبر 1952، من أهم أعماله "نهاية التاريخ والإنسان الأخير والذي جادل فيه بأن انتشار الديمقراطيات الليبيرالية قد يؤدي لنهاية التطور الاجتماعي للإنيسان/ انظر: https://wikipedia.org 12/12/2021, 16 :00.

[5] فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ وخاتم البشر، تر/حسين أحمد أمين، مركز الأهرام للترجمة و النشر، ط1، القاهرة، 1993، ص22.

[4]المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

خاضع مسبقا للروح التقنية[1]، لذلك ندد هيدغر باستغلال الموارد الطبيعية والمقصود بالموارد الطبيعية كل ما تجود به الأرض من مواد خام يستفيد بها الإنسان في الحفاظ على وجوده وبناء حضارته، هذه الموارد قد تكون نباتية أو حيوانية أو معدنية وقد تكون صلبة كالخشب والفحم أو سائلة كالبترول ومشتقاته، ويتناسب استهلاك المواد الخام طرديا مع التقدم الصناعي والحضاري[2] فكلما زاد إيقاع التقدم كلما ازداد استهلاك موارد الطبيعة فكمية المواد الخام التي استهلكها العالم الغربي الأكثر تقدما في القرنين الأخيرين على سبيل المثال: يزيد عما استهلكته البشرية جمعاء منذ بداية الكون[3].

تظهر القشرة الأرضية اليوم كحوض للفحم البشري والأرض كمستودع للمعادن، كم يبدو مختلفا تماما الحقل الذي كان يحرثه الفلاح فيما مضى في حين كان فعل"حرث" مايزال يعني أحاط الحقل بسياج واعتنى به[4]، عمل الفلاح هذا لا يحرض الأرض المزروعة، عندما يزرع الفلاح الحبة فهو يعهد بالبذرة إلى قوى النمو ويسهر عليها حتى تزدهر، لكن خلال ذلك أدخلت فلاحة الحقول هي أيضا في حركة للفلاحة من نوع آخر حركة تطالب الطبيعة بمعنى تحرضها، لهذا أصبحت الفلاحة اليوم صناعة ممكنة للتغذية، يطلب الهواء لتقديم الآزوط والأرض من أجل المعادن مثلا للحصول على الأورانيوم، وهذا الأخير من أجل الطاقة الذرية، التي يمكن تسخيرها إمَا من أجل غايات التدمير أو للاستعمال السلمي[5] فالكشف بهذا المعنى الذي يسود التقنية الحديثة هو استثارة تفرض على الطبيعة تسليم الطاقة التي يمكن استخراجها وتخزينها بما هي كذلك، ولكن ألا يصح ذلك أيضا بالنسبة للطاحونة الهوائية القديمة؟، كلا لأنَ أجنحتها تدور بالفعل مع الريح وتبقى تحت رحمة هبوبه، إلاَ أنَ الطاحونة الهوائية لا تستخرج طاقات تيار الهواء من أجل تخزينها[6].

إنَ هذه الأفعال ضد سبب وجودنا الأول "الأرض" ومسكننا الوحيد يعتبر في كثير من جوانبه استهلاكا ترفيا لا يثري حياة الإنسان ولا يرتقي بفكره ويسمو بقيمه الأخلاقية بقدر ما يدل على السفاهة وفقدان البصيرة وتفعيل لأنانية الإنسان ودناءة ضميره وهو جناية في حق الطبيعة وكذلك في حق الأجيال القادمة.

---

[1]مارتن هيدغر، كتابات أساسية، ص 162.

[2]بدوي عبد الفتاح، فلسفة العلوم العلم ومستقبل الإنسان إلى أين، ص 361.

[3] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[4]مارتن هيدغر، التقنية الحقيقة الوجود، ص 56.

[5]المصدر نفسه، الصفحة نفسها..

[6]مارتن هيدغر، كتابات أساسية، ص 179.

فأي استهلاك بشكل عام لا بد أن تكون له مخلفاته من السموم التي تدمر الطبيعة أمَا بالنسبة لأحفادنا فإنَ ثروات الطبيعة ليست ملكا لجيلنا وحده وإلاَ كان آباؤنا وأجدادنا أولى بها منا، ولكنها أيضا من حق الأجيال التي ستخلفنا على هذه الأرض فرغم وجود موارد قااابلة للتجديد كالثروات النباتية والحيوانية فالطبيعة قادرة على تحقيق توازنها الذاتي ومع ذلك فهي ليست مقولة مطلقة، فالموارد المعدنية ومصادر الطاقة البترولية قاربت على النضوب وهذا يعني أن بعض الأجيال قامت بعملية سطو على أسباب الحياة المستقبلية[1].

فلقد تعامل الناس مع بيئتهم حتى عهد قريب وكأنها سلعة مطلقة مسلمين بما حبتهم به باعتباره أمرا طبيعيا: الهواء، الحرارة والماء والتخلص من الفضلات ولكن لم تعد البيئة الآن تفي للحضارة بهذه الحاجات دون تكلفة اقتصادية أو تدهور بيئي لقد زاد الطلب بصورة درامية على مدى المائتي عام الماضية وجاوز العرض الطليق ومن ثم على الرغم من أن البيئة لا تزال تمدنا بهذه الموارد فإنها أصبحت الآن محدودة ولم تعد طليقة "وإن لم تكن بالضرورة مكلفة:" أو فاسدة وتعرف المجتمعات الصناعية المتقدمة أن ليس أمامها سوى اختيارين إمَا أن تحد من طلبها وإما أن تدفع للبيئة بأن تحافظ عليها نظيفة ومصانة نسبيا[2]

عندما يلاحق الإنسان الطبيعة كقطاع لتمثله باحثا ملاحظا فإنَه يكون مستحوذا عليه مسبقا من قبل كيفية للكشف تستثيره لأن يتعامل مع الطبيعة كموضوع للبحث إلى أن يفقد الموضوع طابع الموضوع ويتحول إلى رصيد[3]، ومنه تفقد الطبيعة معناها وعلاقتها بالوجود الإنساني والأزمة البيئية التي يعيشها العالم اليوم تشير إلى وجود خلل أو اضطراب أو تخريب في هذه العلاقات.

ونحن لا نستطيع أن ننكر أن الطبيعة ذاتها عندما تثور قد تشارك أحيانا في هذا التخريب، أقصد ما يحدث على الأرض بين وقت وآخر من زلازل وبراكين وصواعق تسبب حرائق الغابات، ومع ذلك فالطبيعة بذاتها وكما يشهد الواقع قادرة على أن تتعافى وتعالج أمراضها في عدة عقود غير أنَ القوة المدمرة الحقيقية للأنظمة البيئية هو الإنسان بالرغم من أنه الكائن الوحيد الذي يتسم بالعقلانية ولكن تعالمه مع البيئة لا يتصف مطلقا بالعقلانية، وبالرغم من أنه أحاط بكثير من قوانين الطبيعية فقد أساء استخدامها لتدمير المكان الذي يعيش فيه وبعبارة موجزة لقد أصبح

---

[1]بدوي عبد الفتاح، فلسفة العلوم العلم ومستقبل الإنسان إلى أين، ص 363.

[2]هيرمان كان العلم بعد مائتي عام الثورة العلمية خلال القرنين القادمين، تر/ شوقي جلال، عالم المعرفة، الكويت، 1978، ص 189.

[3]مارتن هيدغر، كتابات أساسية، ص 182.

الإنسان هو المشكلة البيئة والخطر الأكبر، أي أننا أصبحنا نحن الذين نسمم حياتنا بأيدينا ونهدم بيتنا بأنفسنا[1].

فعلا، عجلت البشرية بتحقيق كارثة ضخمة حيث أطلقت العنان غافلة لعملية مدمرة وماحقة وقد تجاوزت نقطة اللاعودة، من أمقلة ذلك وقوع حرب نووية شاملة تعم الأرض لا تميز بين هذا ولا ذاك فلا تبقى ولا تذر، أو التبريد المستمر للأرض والذي لا رجعة فيه ويفضى إلى عصر جليد يأتي سريعا نسبيا وقد يكون العكس الأكثر ترجيحا هو تسخين الأرض وإذابة غطاء الجليد، ويبدو أن هذا سيأتي بكارثة عامة ساحقة تقلب الميزان ضد التقدم[2].

وقد يحدث أيضا أن يدَمر جزء من طبقة الأوزون أو ربما تطفح مساحات واسعة من المحيط بكميات هائلة من النفايات السامة "وكلا هذين يمثل كارثة محدودة قياسا بأحداث تاريخية كثيرة سابقة ويحدث أن يطلق العلماء فيروسا مخلقا وينساب في البيئة ويتسبب في وباء مدمر أو ربما يحدث عرضا أيضا أن تنتقل من كوكب المريخ أو الزهرة إلى الأرض مادة خبيثة، وهنالك نظريا كثير من الابتكارات العلمية الأخرى أو العمليات التكنولوجية الجديدة التي قد تظهر سريعا بحيث أن من يتعرضون لها لا يستطيعون التكيف مع الظاهرة ولا حتى نفيها أو القضاء عليها في الوقت المناسب ليتجنبوا وقوع خطر داهم أو كارثة ماحقة[3]، وأكبر دليل على هذا ما يشهده العالم اليوم من إنتشار لفيروس كورونا covid 19 حيث تباينت الآراء بين كونه فيروس مخبري مختلق أو أنَه طبيعي ولا علاقة له بنظرية المؤامرة التي تحوكها البلدان المسيطرة على العلم ضد بعضها بعضا، إلاَ أن الحقيقة المؤكدة أنَ هذا الفيروس يحصد منذ 2020 مئات الأرواح.

رغم أنَ العلم استطاع العلم في الحضارة الغربية أن يقضي على الفقر والأمية والجوع والأمراض الفتاكة وأكا متوسط الأعمار للأغلبية من الناس وهيئ لهم بدلا عن ذلك ثراء نسبيا وصحة متقدمة ورعاية طبية وآمالا أطول وإحساسا بقوة متزايدة، ولكن ها نحن قد نراه وقد بدأ الآن في نظر بعض الفئات مصدر خطر عام يتهدد استمرار حضارتنا[4]،

هذه الكوارث ستحل تباعا على الكائن ووجوده حسب هيدغر لأنَ إنسان عصر التقنية مستثار إلى الكشف بكيفية بارزة وهذا الكشف يتعلق بالطبيعة كخزان لرصيد الطاقة، إن نمط تمثل

---

[1]بدوي عبد الفتاح، فلسفة العلوم العلم ومستقبل الإنسان إلى أين؟، ص 366.

[2]هيرمان كان، العلم بعد مائتي عام الثورة العلمية خلال القرنين القادمين، ص 216.

[3]المرجع نفسه، ص 216.

[4]المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

هذا العلم يلاحق الطبيعة كحصيلة لقوى قابلة للحساب والاستهلاك[1] ما سيؤدي لأزمة مصير تخص الجنس البشري بأجمعه فهلاك عصفور صغير أو اقتلاع شجرة في جزيرة نائية قد يعني اختناق إنسان في مكان ما من العالم ولو بعد حين، فالأرض هي القارب الذي نبحر عليه جميعا إمَا أن ننجوا معا أو نغرق معا[2].

ربما يحق الآن أن نتساءل: هل نحن بحاجة إلى فلسفة نقدية جديدة في الأخلاق أو نظرية جديدة في القيم تضع في اعتبارها سلوك الإنسان اتجاه البيئة وتعطي للكائنات الأخرى التي تشاركه الحياة حقوقا تناسيناها دهورا طويلة، ونحن لا نعني بالطبع محو النموذج الأخلاقي القائم بقدر ما نسعى إلى ملء الفراغ الخلقي البيئي أي توسيع منظومة الأخلاق السائدة لتشمل الأخلاق البيئية[3].

إنَ النقد الفلسفي الذي نعنيه في هذا المقام ليس ضد العلم التقني في حد ذاته والعقلانية الحديثة بشكل عام فمعاداة العلم معناها نهاية الإنسان ذاته، وإنَما القصد من النقد الفلسفي الكشف عن تناقضات النموذج الغربي للعقلانية الذي يرسخ مفهوم الهيمنة المدمرة للإنسان على كوكبه على نحو يهدد وجوده ذاته، وإنما نحن نريدها عقلانية مستنيرة تستضيء بمفاهيم وجودية تمهد لكي يعيش كل الأحياء معا في سلام، والمطلوب أمام ظاهرة الأزمة بما هي نمط و جود وليست عارضا ظرفيا هو بلورة مبادئ تعيد الكائن لإنسانيته ووجوده وتنتشله من مأزقه بعد ما شهده من استيلاب.

2-مأزق الإنسان في عهد التقنية:

يرى هيدغر أنَ أولى أسباب وقوع الإنسان في مأزق التقنية هو تأشكل ماهيته فلقد تعودنا قراءة سؤال "ماهو الإنسان؟" ضمن تاريخ الذات بوصفه تتويجا ابستيمولوجيا مظفرا للتصور الحديث للإنسان بعد انبجاسة الكوجيطو الديكارتي وفرض نفسه بوصفه براديغما لتحقيق النفس ثم بلغ مع الأنا المتعالي الكانطي إجابته العليا على السؤال عن ماهية الإنسان المردود إلى صفة الكائن المفكر، فإذا نظرنا الآن من زاوية تاريخ الآخر، آخر الذات، فإنَ سؤال ما هو الإنسان إنَما ينكشف فجأة في مظهر سؤال إشكالي وإنكاري وشبه كلي وليس سؤالا ابستمولوجيا سعيدا، إنه نمط ما بعد نقدي من الريبة الصامتة مما آل إليه معنى الإنسان بعد الحدث الغاليلي أي معنى الإنسان الآلة[4].

---

[1] مارتن هيدغر، كتابات أساسية، ص 184.

[2] بدوي عبد الفتاح، فلسفة العلوم العلم ومستقبل الإنسان إلى أين؟، ص 368.

[3] المرجع نفسه، ص 371.

[4] فتحي المسكيني، الفيلسوف والإمبراطورية في تنوير الإنسان الأخير، ص 23.

لا شك أنَ الأزمنة الحديثة بتحريرها للإنسان قد حملت معها هيمنة الذاتية والفردانية ولكن من الأكيد كذلك أنَه لم يسبق لأي عصر قبل هذا العصر أن أنتج مثل هذه النزعة الموضوعية[1]، إنَ ما هو حاسم هنا ليس هو كون الإنسان قد تحرر من مهامه القديمة ليصل إلى ذاته بل كون ماهيته نفسها قد تغيرت بقدر ما أصبح ذاتا، وكلمة ذات هذه يجب أن نفهمها في الحقيقة كترجمة للكلمة الإغريقية (أبيوخيمنون) التي تعني ما هو ممتد، وهذه الدلالة لمفهوم الذات ليس لها أي علاقة خاصة بالإنسان وأكثر من ذلك "بالأنا"[2].

أمام هذه الصعوبة نفسها ينحصر التصور الحديث للإنسان بوصفه ذاتا، وذلك سواء أخذناها بوصفها شيئا مفكرا أو واعيا أو عقلا محضا أو روحا أو مفهوما، إنَ شرط الإجابة عن سؤال "ما هو؟" بواسطة المفهوم هو ما أصابه اهتزاز فالمشكل لا يكمن في أنَ ماهية الإنسان ليس التفكير بل في أن سؤال "ما هو؟" ليس هو المقام الأصيل للسؤال عن هذا الإنسان، إنَه سؤال صحيح على طريقة العلوم لكنه لا يغطي غير مساحة من إمكانية السؤال[3].

هذا الأنموذج الإستفهامي هو طريقة الفلسفة الحديثة في البحث عن إنسان التقنية لا عن الإنسان الحقيقي وهو خطأ تاريخي منهجي حسب هيدغر تاريخ نسيان الإنسان وفقدان الوجود على حد سواء فهو سؤال عن "الأنا العامة" لا عن الوجود الخاص، والحال أنه يجب علينا أن نسأل عنا نحن أنفسنا ووجودنا الخاص.

إنَ ماهية الأزمنة الحديثة تشكلت ضمن سيرورتين وهما: تحول العالم إلى صورة مدركة، والإنسان إلى ذات، فكلما بدا العالم جاهزا تماما كعالم مغزو، كلما تجلى الموضوع أكثر موضوعية وانتصبت الذات أكثر ذاتية وتحولت رؤية ونظرية العالم إلى نظرية في الإنسان أي إلى انتروبولوجيا[4]، فلا عجب أن نرى بداية هيمنة النزعة الإنسانية هناك بالضبط حيث صار العالم صورة مدركة، ومصطلح انتروبولوجيا هنا لا يشير إلى أي استكشاف علمي للإنسان أو إلى عقيدة لاهوتية بخصوص خلقه وسقوطه وخلاصه، بل تدل تحديداعلى هذا التأويل الفلسفي للإنسان الذي يفسر ويقيم كلية الموجود انطلاقا من الإنسان وفي اتجاهه[5].

---

[1]مارتن هيدغر، التقنية الحقيقة الوجود، ص 158.

[2] المصدر نفسه، ص 159.

[3]فتحي المسكيني، الفيلسوف والإمبراطورية في تنوير الإنسان الأخير، ص 40.

[4]مارتن هيدغر، التقنية الحقيقة–الوجود، ص 177.

[5]المصدر نفسه، ص 178.

لذلك، في كتاب هيدغر الشهير "رسالة في النزعة الإنسانية" الذي كتب كرد على محاضرة سارتر "هل الوجودية فلسفة إنسانية في 29 اكتوبر 1945"، انتقد الفلسفة الإنسانية بسبب تعريفها للإنسان باعتباره حيوانا عاقلا أو حيوانا ناطقا حيث ينتقص مثل هذا المفهوم في رأي هيدغر من قيمة الإنسان ويؤدي بسهولة إلى ظهور مجتمع صناعي يعرَف الإنسان من حيث إنتاجيته ويقيم كل القيم من حيث نفعها الإجتماعي أو الشخصي، يرى هيدغر أنَ سارتر عاجز عن الهروب من هذه الميتافيزيقا التقليدية والأنتروبولوجيا الفلسفية الناتجة عنها، تكمن عظمة الإنسان أو ما يسميه هيدغر "الكائن هنا" قاصدا الطريقة الإنسانية للوجود في انفتاحه على الوجود وفي قدرته على الاحتفاظ بمكان في العالم ليمارس فيه ما سماه هيدغر بواقعة وجوده[1].

إن النزعة الإنسانية إذن حسب هيدغر ليست سوى خطابا متداعي لا يزال يتغنى بصورة الإنسان الأثيرة المحتضرة أو يتباكى متحسرا عليها، فالإنسان (المنفتح على الوجود) كما تصوره هيدغر غُيَب تماما منذ بداية العصر الحديث وأصبحت وعود الذاتية الحداثية التي تفيد أنَ الإنسان عقل وإرادة وقدرة على الخلق والإبداع أساطير متلاشية، ومعالم صورته المألوفة لدينا بدأت في الإختفاء وماهيته تشظت وأصبحت في عداد ما هو أداتي تقني.

وإنَ الإنسان ليبدو الآن وكأنَه لم يكن إلاَ معبرا لظهور ما يضاهي الفكر المطلق عند هيجل أو لحظة انفتاح ضرورية لانكشاف واختفاء لغز الوجود، كما تقول فلسفة هيدغر، قيل عن الإنسان بأنه لم يكن أكثر من ومضة شاردة[2]، لكن كيف انتهينا إلى هذه الوضعية الشاذة التي تفضح إحدى المفارقات الكبرى لعصرنا؟.

ففي الوقت الذي اغتنت فيه مجالات العقلانية والعقلنة واكتسحت فيه ميادين جديدة من الفعاليات البشرية صرنا نلاحظ انتعاشا حقيقيا للنزعة الظلامية والفكر العدمي وفي الزمن الذي تحققت فيه وفرة في مناهج التحليل والتفسير وفيض في المعاني والدلالات بدأت ترتفع أصوات متشائمة[3] تؤكد ألا وجود لحقيقة ولا لمعنى وأنَ الأمر يتعلق في نهاية المطاف بالتناسل العشوائي للتأويلات، وفي العصر الذي كبرت فيه تطلعات ومطامح الإنسان إلى مزيد من المعرفة وبالتالي

---

[1]توماس آر فلين، الوجودية مقدمة قصيرة جدا، ص 59.

[2]عبد الرزاق الدواي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر هيدغر ليفي ستروس ميشال فوكو، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت 1993، ص 16.

[3]المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

إلى مزيد من التحرر وتعاظمت فيه إمكانيات ووسائل العمل خيم على الفكر والفلسفة ظلام دامس وشعور قاتم بضآلة الإنسان وبالطابع العبثي لمبادراته[1].

حيث أصبحت علوم الروح أوالفكر ومعها كل العلوم التي تهتم بالكائن الحي يلزمها أن تتأسس خارج بعد الدقة والصواب، هذا إن هي أرادت بالفعل أن تكون ناجعة وصارمة[2]، هكذا يكون إنسان العصر الحديث إنسان آخر غير ذلك الذي عرفته العصور الوسطى وهذا بانفصاله التدريجي عن البعد اللاهوتي واعترافه بحقه الإنساني الذي يعني أنه جسد ورغبات وغرائز تريد الإشباع، والإشباع الذي لا يمكن الحكم عليه حكما سلبيا بمعنى أنَه خطيئة بل هو حق من حقوق الإنسان، إنَ القيم الأخلاقية الجديدة التي جاء بها عصر النهضة الأوروبية هي قيم تعلي من شأن السعادة واللَذة وهي مبادىء تم إحياؤها من التراث اليوناني، ضف إلى ذلك أنَ الثورة الإنسانية والثورة العلمية في عصر النهضة قد ألفا مرجعية شديدة العقلانية بالنسبة لإنسان العصور الحديثة[3].

لقد عاش إنسان المجتمعات الحديثة وما بعد الحديثة. على وقع غزو واستعمار خفي وكامن لا يكاد يظهر، إنَه غزو زئبقي ينهج سياسة التمويه والتلاعب بالعقول والقيم ولعل ما يساعده على إتقان لعبته بخفاء لئيم محكم ملازمته للعلم والتقنية والصناعة والاقتصاد والسياسة، بل للدين أيضا فاستأسد بكل مناحي الوجود الجمعي وصار ضرورة حياتية ومجتمعية يروج لها الإعلام على أنَها بالفعل ما يجب أن يحتذي به، إنَ هذا الغزو المقيت يثقل كاهل الإنسان الفاقد أدنى شروط العيش السليم والمعدوم الثقة في ذاته وفي الآخر والعالم وفي الزمان كذلك، إذ لا يرى فيه أمانا في انسيابه وانفلاته من بين يديه ومن أمام عينيه باستمرار، لذلك بات همه منصبا على تدبير اللحظة الراهنة وأن يعيش الآن وهنا فحسب أما المستقبل فلا حاجة إلى الاكتراث به[4]، وكلما فتح الإنسان عينه وأذنه وفتح قلبه وانصرف إلى التدبر والتطلع، التشكيل والعمل، الرجاء والشكر، وجد ذاته وقد وضع مسبقا في المجال اللامتخفي، ولاخفاء هذا المجال يكون قد حدث سلفا كما دعا الإنسان إلى كيفيات الكشف المقيضة له[5].

لقد أصبح الإنسان المعاصر وبلغة هيدغر يعيش في زمن الظهيرة وهو زمن الوضوح: حيث انتقل من نمط وجود مبني على الحرمة والخصوصية وعلى الحفظ والصيانة إلى نمط آخر

---

[1]عبد الرزاق الدواي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر هيدغر ليفي ستروس ميشال فوكو. ص 16.

[2]مارتن هيدغر، التقنية– الحقيقة– الوجود، ص 144.

[3]نورة بوحناش، الأخلاق والرهانات الإنسانية، ص 112.

[4]حمادي أنوار، التقنية والدين أو في نهاية المقدس، ص 66.

[5]مارتن هيدغر، كتابات أساسية، ص 182.

من الوجود في عالم شفاف وكاشف لكل الخبايا، إنَه عالم يشهد نهاية كل ما هو معياري ويوحي بسقوط تلك الثنائيات التي يتأسس عليها ماهو ديني وإلهي ومقدس "الخير، الشر، الحلال والحرام المقدس والمدنس، الثواب والعقاب..."، إنَه عالم الموضة والتجديد والقطع مع القديم الذي كانت له مكانة وحظوة في كل الأديان عالم يعيش في وقت الظهيرة وهو الزمن الذي يبلغ فيه الظل أقصى درجات القصر، بلغة نيتشه أيضا زمن تغيب وتندثر فيه الثنائيات والتقابلات ولا يبقى إلا الكشف والوضوح والفضح التام لكل شيء[1].

إنَنا قيد أزمة أنطولوجية خانقة، يتأرجح فيها الإنسان بين الوجود والكينونة والمظهر وبين الحقيقة والوهم وبين الواقع والخيال والأدهى من ذلك كله بين الكينونة والتملك لقد صار نمط الوجود مبهما في الغالب الأعم، وبات الناس بحسب إيريك فروم يفضلون التملك ويعدونه النمط الطبيعي الذي ينبغي أن يسيروا وفقه، فالفرد في زمن الحداثة عبد لحاجات ورغبات العرضي والمكمل منها أهم من الجوهري والضروري[2].

في هذا المقام تحديدا، وجب لسؤال الوجود أن ينبجس من جديد في شكل الإستفهام عن مصداقية مقولة الإنسان كإشكال جدي ومصيري في مقابل مقولة الحداثة التي تموضعه في شكل يفتقد كل ما يضمن له إنسانيته من كرامة واستقلالية وحرية ويعيش على وقع استعباد مهيمن تحت وصاية الاستهلاك سلطته الإغراء وسوطه المنافسة من أجل وجود تملكي زائف.

ويمكننا تلخيص أعراض الحداثة الغربية بعاملين أساسيين: الأوَل: حربان عالميتان في غضون جيل واحد وسلام قائم على توازن الرعب النووي هذا من الناحية الاجتماعية وكذا السياسية[3]، أمَا العامل الثاني فهو تدهور الحالة النفسية والتي كان مرجعها القلق إلى خواء الروح بعد أن أفرغ الغربي قلبه مما كان يتقوت عليه من زاد روحي متمثل في عقيدته الدينية ليستبدل بها أيديولوجيات لم تعني عنه شيئا ومن ثمة تحققت فيه نبوءة نيتشه وتحققت العدمية بمعنى آخر إنها أزمة القيم[4].

ومن تبعات هذه الأزمة مسخ مفهوم الإنسان بجعله آلة ويرجع ذلك إلى اكتشاف العلم أساليب الترابط بين حقائق الرصد الفلكي وبين حقائق الرياضيات وقواعده والتي كان من شأنها

---

[1]حمادي أنوار، التقنية والدين أو في نهاية المقدس، ص 66..

[2]المرجع نفسه، ص 67.

[3]إبراهيم أحمد، إشكالية الوجود والتقنية، ص 124.

[4] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

تمكين الإنسان من أن يصف عمل الطبيعة وأن يتكهن وقوع أحداثها بطريقة رياضية[1]، فنتيجة سيطرة الآلة الإلكترونية على كل شيء أصبح مفهوما لديهم أنَ الإنسان لم يعد يقرر أمره، إنَه خاضع لحسابات الآلة كذلك مسخ مطالب الإنسان بحصرها في مطالب مادية بحتة فالأصل في مطالب الإنسان أن تكون مادية تخدم حاجاته الجسمية كالأكل والشرب والملبس ...الخ، وروحية تخدم حاجات الروح كالدين والقيم والاتصال بالمطلق[2].

لكن التيار الحداثي تميَز بالإلغاء التام للجانب الديني والروحي وحصر الإنسان في الجانب المادي وأضحت الإنسانية الحداثية لا تعترف بما هوروحي إلا بقدر ما ينبع من هويتها الخاصة ومن شخصها الإنساني أي من تجربة مادية معينة، وحاول بعض الفلاسفة متابعة هذا التيار فراح يربط الفضائل بمبدأ مادي وبذلك خضعت القيم لسيطرة التقنين والعلم، وأضحى الإنسان في حد ذاته سلعة تباع وتشترى وهي أطروحة الرأسماليين فمفهوم الإنسان أصبح عمل الإنسان.

وعلى هذا ظهر الموقف الذي يتنبأ بموت الإنسان باسم العلم وباسم التطور العلمي وهو كما نلاحظ يتباين نوعيا حسب إذا ما كان يتبنى عن العلم تصورا وضعيا أو ماركسيا أو بنيويا ومن المرجح أن تكون غاية هذا الموقف هي تجديد المفهوم الفلسفي عن الإنسان على ضوء ما يستجد في ميادين الاكتشافات العلمية وخاصة تلك التي لها صلة بالإنسان[3]، ويؤمن هذا الموقف بصفة عامة بفكرة أن يكون العلم مصدر إلهام لنزعة إنسانية جديدة، وإجمالا يمكن القول أنَنا أمام موقف يتصور الإنسان ككائن طبيعي تاريخي لا يتوقف عن محاولات لفهم محيطه وعالمه وذاته في أفق التأثير عليهما حسب الإمكان يستفيد من تراكم تجاربه ويوسع أشكال إدراكه وتعقله ويضع باستمرار مشاريع للمستقبل قد تتحقق وقد تفشل[4].

وهناك ثانيا موقف آخر يبدو أكثر تطرفا وجذرية إذ أنَه يعلن عن موت الإنسان باسم ضرورة نادرا ما يعطى لها تبرير هي ضرورة التحرر من جميع الأوهام الإنسانية بما فيها الأوهام التي يخلفها العلم ذاته بما فيها وهم الإنسان الإنساني أي الإنسان الواعي والفاعل والمسؤول والمبدع ، لكن هيدغر يرفض في هذا الأفق جميع المشاريع والغايات والأهداف التي يعطيها البشر لحياتهم لأنَها مجرد تأويلات ميتافيزيقية للوجود لذلك عمل على تفكيك جميع الأسس التي بنيت

---

[1] إبراهيم الفيومي، لوجودية فلسفة الوهم الإنساني، ص 106.

[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3] عبد الرزاق الدواي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر هيدغر ليفي ستروس ميشال فوكو، ص 17.

[4] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

عليها النزعة الإنسانية إذ لا شيء حسب هذا الموقف يعد أكثر مدعاة للسخرية والشفقة من التفكير بالقيم والإهتمام بالذات الذي يصدر عن كائن متناه يعلم علم اليقين أنَه وجد من أجل أن يموت[1].

حين عزم هيدغر صريحا في صيف 1943 ضمن أحد دروسه على استبدال صيغة السؤال الكانطي "ما هو الإنسان؟" بصيغة مبتكرة هي "من هو الإنسان؟"، ثم ضمن محاضرة سنة 1938 تحت عنوان "تأسيس صورة العالم الحديثة بواسطة الميتافيزيقا"، انتهى إلى إحصاء طريف لما يمكن أن نسميه الأجوبة المعاصرة عن أسئلة الحداثة التي صاغها كانط[2].

نحن نفترض أنَ هيدغر لم يفعل سوى رصد الأجوبة المعاصرة عن أسئلة الحداثة الثلاثة التي ضبطها كانط في نقد العقل المحض، فالعلم هو كل إمكانية المعرفة الإنسانية والتقنية والثقافة هما الوجهان الأخيران للفعل البشري، والمعيش الفني هو حدود التجربة الاستطيقية، وإزاحة الألوهية من معنى العالم هي الوجه العلماني المتبقي من الرجاء، إنَ سؤال كانط الرابع "ماهو الإنسان" قد وجه بذلك المضمون التاريخي الذي كان ينتقده ولكن هل صرنا بذلك أكثر معرفة بماهية هذا الإنسان؟ إنَ إجابة هيدغر كانت بالنفي[3].

وعليه، تغير سؤال "ما هو الإنسان؟" إلى "من هو الإنسان؟" الذي يقودنا بمقتضى المقاربة الهيدغرية إلى التساؤل عن من يكون هذا الإنسان فسؤال الهوية هو سؤال الكينونة والوجود بعد أن أصبح فكره وجسده عرضة لتجاوزات العلم، فبعد أن مست قداسة حياته وكرامته من تجارب على جسده وانتهاكات ضد بيئته والتطبيقات البالغة الخطورة للعلوم البيولوجية على الموروثات أو الجينات واستنساخ الأجنة وإحترار الكرة الأرضية[4]، أصبحت الإنسانية مهددة بالاستنساخ عن قيَمها إرضاء للجموح العلمي لأنَ التقنية الحديثة تملي إرادتها على الإنسان وتأخذه في شرنقتها لتشكل أكببر خطر يتهدد الوجود[5].

في غضون التغيرات التكنولوجية أصبحت طبيعة الفعل الإنساني بحاجة إلى المراجعة والتحري ونحن نلاحظ أنَ التكنولوجيا تتعامل مع الجسد البشري كأداة بحث أو وسيلة قياس حيث تنعدم بعض المفاهيم والمعايير الأخلاقية في إجراء البحوث على الكائن البشري مما يستوجب وجود

---

[1] عبد الرزاق الدواي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر هيدغر ليفي ستروس ميشال فوكو ، ص 16ا.

[2] فتحي المسكيني، الفيلسوف والإمبراطورية في تنوير الإنسان الأخير، ص 17.

[3] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[4] ديفيد رزينك، أخلاقيات العلم، تر/ عبد النور عبد المنعم، المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الأدب، (د.ط)، الكويت، 2005، ص 15.

[5] محمد الشيكر، هيدغر و سؤال الحداثة، ص 133.

ايتيقا جديدة الدافع لإرسائها هو الكم الهائل من التكنولوجيات الذي يهدد بأخطار مختلفة وأنَ العلوم والتقنيات الحديثة تستدعي مشروعية الخوف[1].

حقا إنَ الجنس البشري يقف على مدخل مصير جديد فالإنسان أمسك بزمام قوة جديدة يسيطر بها على نفسه وبيئته، تلك القوة لن تلبث أن تحول وتغير في الكيان البشري تحويلا شاملا قد يشمل تغييرات تهدد بزوال الحضارة، فالكثير من المنجزات العلمية والتقنية كصنع القنبلة الذرية أو السفر للفضاء وللقمر أو المريخ تبدو حوادث منعزلة لكن لها تأثيرات في حياة الإنسان الاجتماعية[2] فتحالف التقنية مع التطور الاقتصادي الليبيرالي قد وسَع مخاوف البشرية من الزحف الاصطناعي على ما هو طبيعي حيوي ومن ثم سيكون للتحكم العلمي التقني في الوجود نتائج وخيمة على مصير الإنسانية.[3]

وميل الإنسان إلى الاكتشاف وتطلعه العلمي الجامح وتهافته عليه على حساب أبعاده الروحية أسقطه في العدمية وهذا عين الانتقاد الذي وجهه هيدغر للحداثة، وسنحاول هنا تقديم جرد لوحة شبه استيفائية بهذه الانتقادات بمصطلحات هيدغرية: الانحطاط الروحي للأرض، افتقاد آخر قوة روحية استظلام العالم، فرار واختفاء الآلهة نحو المقدس المتعالي إلى مقدس متداني تمثله الأيديولوجيات، الزعماء، الأبطال، النجوم، وتخريب الأرض، تقطعن أو تغوغؤ الإنسان وسيادة المبني للمجهول أو سيادة الرداءة والرديء مقابل انسحاب الجليل، والتشكك الحاقد اتجاه كل ما هو خلاق[4].

إنَ هذا المصير الوجودي المأزوم يرجع بالدرجة الأولى لكون العلم الغربي الحديث لم يطرح مسألة العلاقة بين العلم والأخلاق[5]، حيث أنَ العلم كان يتأسس ويتطور رافضا أي تدخل له مع الدين والأخلاق فقد كان الهدف بلوغ التقدم التقنوعلمي مهما كان الثمن، هذا الفصل بين المجالين لم يكن ناجما عن كون العلم يقف بنفسه على الأحكام الواقعية بما فيها النظام الأخلاقي الذي يشتمل على الأحكام القيمية، وإنَما لأنَه في المجال العلمي اتخذ الحكم الواقعي صفة القيمة العليا، وما التكاثر الحالي للَجان الأخلاقية إلاَ خير دليل على أنَ العلاقة بين المعرفة العلمية والأخلاق

---

[1] سمية بيدوح، فلسفة الجسد، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، تونس، 2009، ص 105.

[2] سعيد محمد الحفار، البيولوجيا ومصير الإنسان، المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب، (د.ط)، الكويت، 1990، ص 138.

[3] نورة بوحناش، الأخلاق والرهانات الإنسانية ، ص 134.

[4] محمد سبيلا، مسألة الحداثة في فكر هيدغر: بين تمجيد العالم الحديث ورثائه، ص 10.

[5] ادغار موران، أخلاقيات التعقيد، ضمن كتاب: القيم إلى أين، تر/ زهيدة درويش جبور، إشراف جيدوم بندي، بيت الحكمة، (د.ط)، تونس، 2005، ص 104.

أصبحت مسألة أساسية[1]. هذا ما جرَ ويلات كثيرة على الكائن داخل وجوده فبعد استيلابه وإلغاء البعد الروحي وحبسه داخل قوقعة الوجود الزائف المليء بالفوضى ألقي به في العدمية.

ونظرا لهذا من الضروري أن يعي الفرد هذا الخطر تبعا لما هو إنساني ليس الفرد لوحده ولا المجتمع ولا جنسنا البيولوجي وإنمَا الثالوث المكون من هذه العناصر الثلاث في تداخلها[2] فالإنسانية في زماننا لم تعد كما كانت مفهوم مجرد بل فكرة ملموسة، فالجنس البشري هو واحد في كل أنحاء هذه المعمورة مع وجود اختلافات ثقافية وفردية وتباينات من حيث التقدم التقنوعلمي[3].

يقول هيدغر: "إنَ الإنسان لا يستطيع معرفة ما لا يمكن حسابه أي أن يصونه في حقيقته إلاَ انطلاقا من مساءلة خلاقة وقوية تستمد من فضيلته تأمل أصيل، فهذا الأخير يحمل إنسان المستقبل إلى مكانه بين الإثنين الوجود والموجود، حيث من طبيعة الوجود والحالة هذه أن يظل غريبا في قلب الوجود[4]".

ومن أجل محاولة ضبط العلاقة بين العلم التقني والوجود بمقتضى المقاربة الهيدغرية يجب أن يسأل الإنسان عن وجوده وذاته الحقيقية لتتوالا مشكلات فهم الذات إلى الظهور لتعيد إلى الأذهان أنَ الإنسان حرية وأنَ الحرية لا تذوب أمام الأشياء المادية ويجب انتشالها من أجل الحفاظ على الكائن ووجوده.

[1] ادغار موران، أخلاقيات التعقيد، ضمن كتاب: القيم إلى أين، ص 104.

[2] المرجع نفسه، ص 103.

[3] ادغار موران، أخلاقيات المستقبل وعلاقتها بالسياسة، ضمن كتاب: القيم إلى أين، تر/ زهيدة درويش جبور، إشراف جيروم بندي، بيت الحكمة، تونس، 2005، ص 165.

[4] مارتن هيدغر، التقنية-الحقيقة- الوجود، ص 183.

نتائج الفصل:

مما سبق ذكره نخلص إلى النتائج التالية:

- إنَ التقنية هي المظهر الشمولي الذي طبع به فكر الحداثة وطرح هيدغر إنما هو طرح إشكالي مبطن حيث أن نتائج العقلانية التقنية أدت بالإنسانية مأزق يجب على المفكر المتبصر الخروج منه، لذلك حاول التفكير في التقنية تماشيا مع متطلبات العصر ومتطلبات الإنسان
- وعلى هذا الأساس كان هذا الخطاب عاجزا عن حل معضلات الإنسان بل وخلق مشكلات أكثر مما التي وجد لها حلول، فجوهر الخطاب التقني لا ينبع من التقنية بل يعبر عن موقف ميتافيزيقي للعقل الإنساني، فماهية التقنية الحديثة ليست ماهيتها الحقة.
- من هذا المنطلق استشكل مفهوم التقنية بين ماهيتها الجوهرية واستخداماتها الحديثة، لذلك تطرح المسائلة الهيدغرية إشكال تحول ماهية التقنية من أداة ووسيلة بسيطة إلى سلاح دمار هائل يهدد الكائن والوجود لتقع التقنية الحديثة وماهية التقنية الجوهرية في مفارقة أي أنَ التقنية وماهية التقنية يختلفان بل ويتناقضان.
- إنَ المأزق الرئيس الذي وقع فيه الإنسان في العصر الحديث يرجع لسيطرة الفكر المادي فنسيان سؤال الوجود وتأمله يرجع لتشيء معناه وصبغه بصبغة مادية بحتة، لتكون الأزمة هي قدر الإنسان الأوروبي

الفصل الرابع: عودة المقدس وتجلي الإله.

تمهيد.

المبحث الأوَل: سؤال المقدس في خطاب هيدغر الأنطولوجي.

المبحث الثاني: في البحث عن حقيقة الوجود: "اللَغة-الفن".

المبحث الثالث: تجليات الإله "التفكير-الشعر".

نتائج الفصل.

تمهيد:

لقد تأكَد في أفق الفلسفة الهيدغرية أنَ سؤال الدين يشكل مبحثا رئيسا ويخيم عليها لاهوت ما مهما كان متخفيًا، ورغم أنَ بعض التصنيفات تتمذج هيدغر في خانة الإلحاد بوصف هذا المفهوم موقفا عدميا من الدين، إلاَ أنَ هيدغر نفسه يؤكد عدم إلحاده والقرابة المتينة التي تربطه بالتراث الديني وأنَ هذا المصطلح لا ينتمي إلى قاموسه الخاص، بل هو عبارة رائجة وذات رنين في لغة العصر يُحاكم فيها مع الفلاسفة الوجوديين الملحدين دون وجه حق، وهذا ما كان مرفوضا تماما لدى فيلسوف الغابة السوداء.

يبدو أنَ المتتبع والقارىء لكتابات هيدغر يستطيع أن يخلص بكل بساطة إلى أنَ فكر هيدغر هو فكر ديني بالأساس، فعلى الرغم من أنً سُؤال الدين يُطرح بشكل مضمر ومحتشم إلاَ أنَه يتداخل ضمنيا مع سؤال الوجود الذي يشكل الأساس لكل فلسفته، وذلك لأنَه عالج إشكالية الوجود وبحث في وجود الإنسان وماهيته الحقيقية وفق مقولات لاهوتية كنتيجة لطغيان العدمية والعقلانية التقنية التي خلفتها الأزمنة الحديثة على الجوانب الروحية.

وسنعمل من خلال هذا الفصل على الإحاطة بتجربة هيدغر الدينية في نبوءته بعودة المقدس وبحثه عن الإله وذلك من خلال محاولة الإجابة على المشكلات التالية:

- ما معنى انزياح الإله وعلاقته بعودة المقدس؟.
- كيف يحقق الفن واللغة حقيقة الوجود؟.
- ماهي إمكانات تجلي الإله، وكيف يكون الفكر والشعر سبيلا لذلك؟.

المبحث الأوَل:

سؤال المقدس في خطاب هيدغر الأنطولوجي.

1-تجاوز الإله وعودة المقدس -أسئلة ما بعد حداثية-:

أ- انزياح الإله:

إلى أي مدى استطاعت الحداثة أن تتجاوز وجود الإله؟، يفترض الفلاسفة أنَّ الحداثة هي الأفق الذي جعل فكرة الإله خاوية المعنى، ومن هنا طُرحت المساءلة الفلسفية عند الفلاسفة ما بعد الحداثيين حول مصير الإله المسيحي بعد انسحابه من الوجود، ولا ريب أنَّنا نعتبر هيدغر واحدا من هؤلاء*، وقد نجازف هنا ببعض إجابة مؤقتة: هي أنَ مسار المقدس هو محادثة الكلمة[1]، (إنَ الإله عند هيدغر غير الإله المسيحي المتعالي، هو شكل ما بعد ديني، روحي، إله اللَغة والشعر، أدبي بالمعنى الأقصى للكلمة)، -وسنعمل على مقاربة هذه الإشكالية لاحقا-.

ما وقع مع الحداثة هو تغيير في طريقة التفكير، فحسب كانط تتمثل الحداثة في شيء واحد: أنَ على العقل النظري الذي أدى إلى ثورة العلوم الحديثة، أن يكف عن ادعاء أنَه قادر على بناء معرفة علمية مماثلة عمَا يتجاوز عالم الطبيعة، عن مسائل النفس والعالم والله[2]، وهذا أمر من شأنه أن يخرب أفق المعنى الذي رسمته الحداثة حول كون العلم قادر على الإحاطة بكل الجوانب بما فيها الدين، ومن ثم عجزت كل العلوم ومن بينها الفلسفة عن تبرير الظاهرة الدينية بعد أن كان دورها يكمن في أن تجعلنا نميز هل الاعتقادات الدينية مقبولة أو لا، الفكرة هنا هو أنَ الفلسفة تمكننا من طرح أسئلة من قبيل هل الاعتقادات الدينية قابلة للدفاع عنها؟. أو أنَ هذه الاعتقادات مدعومة بأدلة عقلية تجعلنا نصدقها[3].

في ضوء هذا التوصيف الفلسفي، يبدو أنَ المسائل الغيبية استعصت على العقل الحداثي ولم يستطع الإحاطة بها، فقام بإلغاءها وتهميشها إلى مرتبة اللامفكر فيه، واعتبارها جزء من الانفعالات الوجدانية لا غير، وما ترتب عن الفكر الحداثي بهذا الفعل أنَه لم يستطع تقديم إجابات مرضية للإنسان لسد الخواء الروحي الذي خلقه هذا الفكر المادي.

هذا الانتقال في إطار التفكير أدَى إلى الانتقال في مفهوم العالم، من العالم الآية، إلى العالم الموضوع، ولأن العالم قد غيَر من مفهومه، فإنَ كل نظرة دينية إليه قد تغيرت، يقول

---

*منذ أول البحث تجنبنا أي نزعة تصنيفية تحاكم هيدغر وتضعه في خانة مذهبية معينة تماشيا مع المعتقد الهيدغري الرافض لكل أنواع الاختزال والتمذهب، إلاَ أن مقاربته الفلسفية في البحث عن الإله تندرج ضمن ما يسمى بالفلسفة المابعد حداثية.

[1]JEAN GRIESH, Holderlin et le chemin vers le sacré ,dirigé par Michel Haar,édition de l'herne, 1983 , p 404.

[2]فتحي المسكيني،الإيمان الحر أو ما بعد الملة مباحث في فلسفة الدين، ص 96.

[3]Brain Davies, An introduction to the philosophy of religion.Oxford university,1993, P10.

المسكيني في كتابه "الإيمان الحر": "إن العالم لم يعد آية، إنَه صار موضوعا[1]" وبعبارة طوبيقية: لقد انتقلت العقول المفكرة من براديغم الوجود، (أنَ السؤال النموذجي هو: "ما هو الكائن؟"، وأنَ الجواب الهادي: هو جوهر قائم بنفسه، حيث عمل القدماء وبنوا علومهم حول النفس، والعالم، والإله، ورسموا خطط السلطة في جماعتهم) إلى براديغم الوعي (أنَ السؤال النموذجي هو: ماهي طبيعة الذهن البشري؟ وأنَ الجواب الهادي هو: أنا أفكر، أو أعي أو ذات متمثَلة لكل شيء بوصفه "موضوعا"[2]).

ولذلك ليس من المصادفة أن تدَعي الفلسفة الحديثة "الذاتية" كشعار لها، لكن طرافة هذا الشعار تكمن في كونه قد تحوَل إلى رمز طوباوي لا أساس واقعي له، وأنَ الحداثة وقعت في مفارقة وهي تحاول تسييد الذات مقابل هيمنة التقنية، وهذا ما عبَر عنه هيدغر في حواره مع مجلة دير شبيغل حين اعتبر أنَ التقنية تمزق الناس وتشرذمهم وتجتثهم من الأرض[3]، فالحقيقة أنَ الحداثة الغربية وهي تضع الكائن في قلب الوجود وتنبيه مناب الآلهة فإنَها تستحيل من حيث لا تشاء إلى أنطو–تيولوجيا عقيدتها الإنسان وأوثانها الأثيرة هي الوعي، والعقل، والتمثل، والتاريخ، والتقدم،.....، كما استعاضت الحداثة عن النَص اللاهوتي المقدس والمتعالي بالاحتفاء بالثقافة كأفق انتروبولوجي، وكوجود في التاريخ، واندفاع في العالم الدنيوي ومن ثمة تعلق الإنسان الحداثي بالتقدَم التاريخي بدل الهروب إلى العالم المتعالي[4]، هذا ما جر تعاسة وضياع لوجود إنسان ذلك العصر، حيث يذكر هيدغر في رسالة لحنة أرندت واصفا حال أوروبا قائلا: "لقد أصبح العالم أكثر كآبة أصبح الأشخاص يتشاجرون على أي شيء، لم تعد اوروبا إلا إسما، إنَ جوهر التاريخ أصبح مليئا بالألغاز، إنَ الهوة بين محاولات البشر والواقع تزداد، حيث أصبح البشر عاجزين عن تجاوز أوضاعهم، وهذه الآفاق هي التي تؤسس لمحاضراتي في السنين الأخيرة وأتمنى أن أستطيع تقديمه بوضوح"[5].

يقع نظر هيدغر في ماهية الوجود في زمن الحداثة بعد أن تأله الإنسان محل الإله وتسلطن العقل ونفذ فيه العلم والتقنية فتجذر نسيان الوجود، لذا ما فتئ ينتظرها ويجاهد في رسم

---

[1]فتحي المسكيني، الإيمان الحر أو ما بعد الملة مباحث في فلسفة الدين، ص89.

[2]المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3] Entretien avec le spiegel de martin heidegger,Seul un dieu peut encore nous sauver, t.r P. krajeweski, Paris , 1988, p 15

[4]محمد الشيكر، هيدغر وسؤال الحداثة، ص 129.

[5] Heiddeger avec hannah arendt, letters et autres document (1925-1975) , t.r pscal david , allimard , 2001,p 188.

أفق عودتها فعصرنا عصر الشقاء بعد انحجاب الإله والمقدس، وتعتبر سلسلة البانثوسيات التي أنتجتها العصور الحديثة تخريجات علمانية مختلفة للإله المسيحي الأخلاقي في أفق الحداثة، في حين أنَ تجاوز ميتافيزيقا الحداثة بالنسبة لهيدغر يقتضي فتح فضاء مختلف لعالم الآلهة[1] يقول: "أصبحت سطوة التقنية والصناعة تسيطر على أصقاع الأرض، ولم تعد الأرض سوى الكوكب الذي تقام عليه نشاطات الإنسان من بين كل كواكب الحيز الكوني، في القصيدة نرى أنَ الأرض والسماء قد سقطتا، وأنَ الفساد يطول إلى الانتماء اللانهائي أي الأرض والسماء والإنسان والإله[2]".

في هذا السياق المخصوص لا يمكن حسب هيدغر الحديث عن إزياح الإله دون العبور على فلسفة نيتشه Nietzsche(1844– 1900) باعتباره الرافد الأكبر لفلسفة موت الإله، لذلك يستحضر مقولته: "لقد مات الإله ونحن الذين قتلناه[3]" كإعلان صريح لدخول الإنسان عصر الفراغ والعدمية وأفول آخر الأصنام التي كانت تربطه بعوالم الغيب وما بعد الطبيعة، لكن ما الضير في موت الإله؟ سيجيبنا هيدغر بأنَ الإله باعتباره علة فوق حسية وغاية لكل واقع قد مات، وأنَ العالم فوق الحسي فقد كل قدرة على الإلزام وخصوصا على اليقظة والسمو ولم يبقى للإنسان أي شيء يرشده"[4].

إنَ الإله في نظر نيتشه ما هو إلاَ رمز لعالم المثل العليا أي رمز لعالم القيم لأنَه الأساس والغاية النهائية لهذه المثل[5]، وعلى هذا، فالإله يرمز إلى عالم الميتافيزيقا، والقول بأنَه قد مات معناه بأنَ العالم الميتافيزيقي قد فقد حيويته وأصبح لا يعني شيئاً بالنسبة للإنسان[6]، وانعدام المعنى ما هو إلاَ إعلان عن العدمية الميتافيزيقية التي أعلنها نيتشه بعبارته "إن الله قد مات"، ما يفهم من هذا، أنَ عالما سيصبح دون معنى إذا أقرينا بوجود الإله، هذا الأخير الذي توحد مع العالم "الحقيقي" وهو عالم الأشياء في ذاتها وهذا العالم يناقض –حسب تعريفه– عالمنا الظاهري أو عالم الظواهر، بالتالي أضحى العالم الطبيعي غير حقيقي أي لا قيمة له.

---

[1] اسماعيل مهنانة، الوجود والحداثة هيدغر في مناظرة العقل الحديث، ص.240

[2] مارتن هيدغر، إنشاد المنادى قراءة في شعر هولدرين وتراكل، تر/ بسام حجار، ط1، المركز الثقافي الغربي، بيروت، 1994، ص 99.

[3] Friedrich nietzsche, le gai savoir, tradiuction d'henri albert , Gallimard, paris, 1977,p 229.

[4] حمادي أنوار، التقنية والدين أو في نهاية المقدس، ص 65.

[5] ميرنا سامي، هيدغر والدين السفر في اللَغة والسكن إلى جوار الإله، ص 201.

[6] المرجع نفسه، ص 202.

يقول جان بودريار Jean Baudriallard (1929–2007)* : "عندما مات الإله كان هناك نتشه ليعلن ذلك، عدمي عظيم أمام الشفافية المصطنعة لكل الأشياء أمام مصطنع الاكتمال المادي، الإله لم يمت بل أصبح فوق واقعي، لا يوجد الإله نظريا ونقديا، لقد دخل العالم ودخلنا جميعا أحياء في الاصطناع في دائرة مؤذية دائرة اللامبالاة دائرة الردع فالعدمية لم تتحقق تماما وبشكل غريب في التدمير فحسب بل في الاصطناع والردع انتقلت العدمية من استيهام فعَال وعنيف من أسطورة ومسرح كما كانت[1]"، هذا العالم المصطنع هو العالم الذي صنعته التقنية وفرضته العدمية كحتمية لموت الإله.

وسيكون موت الإله إذا إيذانا بالسقوط في العدمية وفي الفراغ القيمي والديني الأخلاقي، أو ما يسميه نيتشه "العدم اللامتناهي" وهو عدم لا يكف عن الامتداد والتوسع، عدم يطرق كل الأبواب ويهدد كل ما لا يزال ممتلئا ولو بذرة من الفضيلة والأخلاق، إنَه موت ينبئ بتحول الإنسان من مرحلة المعنى أو الوجهة إلى مرحلة اللامعنى أو اللاوجهة، موت سيقلب موازين الوجود ليفقد الإنسان في غماره معنى كل شيء ويضل طريقه تائها بلا مرجع ودون اتجاه[2].

يذهب نيتشه إلى أنَ لفظ العدمية يعني الوضع حيث يتدحرج الإنسان إلى خارج المركز نحو المجهول، هذا المعنى يلتقي بشكل إجمالي بتعريف هيدغر لها فيذهب إلى أنَها العملية التي بها في نهاية المطاف لم يعد ثمة شيء فيما يتصل بالوجود، بيد أنَ التعريف الهيدغري يخص نسيان الإنسان للوجود وكأنَ العدمية لم تكن إلاَ التيه وتبدلاته الناجمة عن الضلال أو أكذوبة أو وهم ذاتي ملازم للمعرفة، وجود منسي بلا ريب، ولكنه وجود لم يتبدد ولم يتلاشى[3]، التعريف النيتشوي كما التعريف الهيدغري في مقاربة معنى العدمية كبعد عن الوجود الحقيقي لأنها تمس الوجود ذاته فالإنسان المتدحرج يسير نحو المجهول متناسيا إنتماءه الحقيقي ويفقد إمكانياته في الوجود.

تأتي نبوءة نتشه إذا لتحمل في ظاهرها خبر موت الإله، والتي إذا ما تمعنا فيها نجد هذا الفيلسوف يعلن القضاء على الدين بموت الإله، وصورة نيتشه الأثيرة عن نفسه بوصفه فيلسوف

---

*جان بودريار فيلسوف وعالم اجتماع فرنسي، اشتهر بتحليلاته المتعلقة بوسائط الاتصال والثقافة والاتصالات التكنولوجية، تصنف أعماله تحديدا ضمن مدرسة ما بعد الحداثة وما بعد البنيوية، من أهم مؤلفاته: المصطنع والاصطناع، روح الإرهاب، الفكر الجذري، الأشياء الفريدة "العمارة والفلسفة...انظر/ Https://ar.m.wikipedia.org

[1]جان بودريار، المصطنع والاصطناع، تر/ جوزيف عبد الله، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2008، ص 238.

[2]حمادي أنوار، التقنية والدين أو في نهاية المقدس، ص 65.

[3]جياني فاتيمو، نهاية الحداثة الفلسفات العدمية والتفسيرية في ثقافة ما بعد الحداثة، تر/ فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1987، ص 24.

المستقبل هي زرادشت "الرجل الحكيم"، الذي هبط من ملاذه الجبلي ليبشر بالنبأ الرهيب نبأ موت الإله، إنَ موت الإله يعني الإسقاط المباشر العمد لفكرة الإله من الحضور الوجودي والفكر البشري، وسقوط ما يترتب عنه من نظام المعايير والسلوك القائم على التسليم بتلك الفكرة والطقوس والشعائر التي كانت تحملها، إنَ قتل الإله يحمل في طياته الأزمة الجسيمة لأوروبا[1].

إنَ الرسالة الجوهرية للعدمية النتشوية المعادية للألوهية تفيد أن زمن الإيمان بالإله والدين قد ولَى لأنه وببساطة لم يعد الإنسان الحداثي المتشبع بنتائج العلم يرى في الإله المسيحي جدير بتصديق الإنسان وتأييده أو الإعتقاد فيه نظرا لإستحالة إثبات وجوده، كما أَنَ الإله قد مات بالمعنى المؤكد ففكرة الإله لم تعد تمثل القيمة العليا بل نبذت أخيرا على أنَها نقيض القيمة العليا.

إنَ إعلان نتشه لموت الإله المسيحي رغم تزمته ظل يحمل توقعا خفيا لمجيء دين جديد، نعني تصورا للخلاص يقوم على حطام الأديان الدوغماتيقية وخاصة المسيحية، وهذا الرأي يتعلق بموضوع العود الأبدي فالفرد الذي يعرف أنَه متناه غابر، مصدر للقلق والرعب، لكنه أيضا مبدأ لإحساس سام هائل لأنَنا نعلم أنَنا بوجودنا الحاضر نكون فعلا في الأبدية[2]، والقلق والتمزق اللَذان تبعثهما في النفس رؤية مضنية لمصير فاجع لا يزال يتكرر ولا يمكن التخلص من رؤيته، يضفي على وجودنا الفردي الحاضر قيمة ميتافيزيقية ودينية، إذ أنَه يكشف لنا عن أبديتنا ويحقق ديونيزوس الذي نؤلف نحن أعضاءه المتجزئة بواسطتنا مصيره الأبدي[3].

إنً الحكمة الديونيزية تقتضي قبول الوجود على ما هو عليه في سيرورته اللامتناهية قبولا كليا حازما، وعلى الإنسان أن يقبل المصير الذي التزم به التزاما مصحوبا بالدوار، ولا بد أن يتخذ الوجود معنى دينيا لأنَ المصير الفردي هو ومصير "الكل" شيء واحد، بل إنه هذا المصير نفسه، وبهذا يكون هو والإله الذي يولد ويموت ويولد من جديد وهكذا دواليك، هذه هي الحقيقة الجديدة التي ينبغي أن يقوم على أساسها الدين الجديد والتي تحمل الخلاص إلى العالم[4].

لذلك يرى نتشه أنَ موت الإله يثير ذلك السؤال الجوهري عمَا إذا كان لوجود العالم أي معنى باطني في حد ذاته ويستخدم نيتشه تشبيه الرجل المجنون الذي يحاول نشر نبأ موت الإله فيندد بما يمكن أن يسمى الطريقة السطحية اللاعدوانية في تلقي هذا النبأ، والملحدون الذين

---

[1]جيمس كولينز، الله في في الفلسفة الحديثة، ص 370.
[2]ريجيس جوليفيه، المذاهب الوجودية من كيركغارد إلى جان بول سارتر، تر/ فؤاد كامل، ط1، دار الآداب، بيروت، 1988، ص54.
[3]المرجع نفسه، ص 55.
[4] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

نصادفهم كل يوم يستهزئون بالإله فيصورونه بأنه قد ضل الطريق، أو أنه يعمد إلى الاختفاء أو الهرب، كل ذلك لأنهم لا يفطنون إلى الصلة بين موته وبين انهيار قيمنا الغربية جميعا، ومن ثم فإن الرجل المجنون يذكرهم محتدا بدورهم المسؤول سواء في اختلاقهم لفكرة الله، أو في تركها تموت وتضمحل[1].

وقد كانت نظرية نيتشه عن الإنسان الأعلى والعود الأبدي لنفس الأحداث بديلا مقصودا عن مذهب الألوهية وكان هدفه هو أن يجعل الوجود الذي يخلو من الإله محتملا ذا معنى وذلك عن طريق أكذوبة شاعرية، أو مبالغة فنية في تقويم العلم الزماني وهكذا يعمل على تحويل ميل الإنسان إلى تجاوز الطبيعة وفي أسطورته عن السيرورة الزمانية يمكن أن توجد الآلهة أو تحققات جزئية لإرادة القوة ولكن يستحيل وجود إله متعال ومن الممكن أن توجد دورة سرمدية من الأحداث المتواترة دون أن يكون ثمة موجود أبدي متميز، وقد يوجد أناس أعلون يشرعون لأنفسهم ويقفون فوق مستوى القطيع المؤلف من البشر الفانين، ولكن ليست الفرصة متاحة للناس جميعا للمشاركة في حياة الله الأبدية، وكانت النتيجة موقفا تعويضيا حرص فيه نيتشه بلهفة شديدة على أن تتحمل حلقة الصيرورة الطبيعية معانينا وقيمنا جميعا على أنَ هذا التعويض الذي شرعه لم يكن –بحق– أفضل تأسيسا في البينة المتاحة من فكرة التي ثار عليها وسواء في حملته على هذا الوصف للإله أو في أسطورته عن العود الأبدي بقي نيتشه باحثا جوالا عن الإله[2].

ولكن بخيبة أمل يعلن نتشه أنَه لم تنجح أي أسطورة قدمها للحلول مكان الإله الغائب لا الفن ولا العبقرية ولا المعرفة التاريخية ولا الإنسان الأعلى ولا العود الأبدي ولا إرادة القوة، التي يؤذن اختراعها في الانهيار الفاجع الذي أصاب عقل نيتشه بإخفاق جهوده إخفاقا نهائيا في معالجة نتائج "موت الإله" علاجا صحيحا، وعلى هذا نستطيع أن نقول دون أن نجانب الصواب إن فلسفة نيتشه كلها من البداية إلى النهاية مرتبطة بمشكلة الإله، فالإله هو الشخصية الرئيسة أو هو بحق الشخصية الوحيدة في قصة نيتشه الدرامية كما أنَ صليب المسيح يسيطر في جلاء على أفق نيتشه كله، –وذلك على نحو يتحول فيه الإنكار بما ينطوي عليه من عنف إلى توكيد وتكون فيه "لا" صورة من "نعم"[3].

---

[1]جيمس كولينز، الله في في الفلسفة الحديثة ، ص 369.
[2]المرجع نفسه، ص 375.
[3]ريجيس جوليفييه، المذاهب الوجودية من كيركغارد إلى جان بول سارتر، ص 57.

وفي سياق البحث عن المقدس يقدم جياني فاتيمو Gianni Vattimo * (1936) صيغة مركزة عن مساهمة الهيرمينوطيقا في النقاش حول مستقبل الدين والإله، ينطلق فاتيمو من التنبيه إلى أنَ التأويل ليس قضية موضوعية أي ليس قولا حول ماهية الأشياء بل انخراط صريح في ما أشار إليه نيتشه بأنه لا توجد وقائع بل تأويلات فقط، وهو ما انخرط فيه هيدغر منذ بداياته ولا سيما في "الكينونة والزمان"، وما تعلمناه من هيدغر، أولا، هو أنَ المعرفة دائما تأويل، ثانيا، أنَ التأويل هو الأمر الواقع الوحيد الذي يمكننا أن نتكلم عنه[1]، نحن لا نعرف إلاَ بقدر ما نفهم معنى وجودنا، ونحن لا نؤول إلاَ لأن وجودنا هو أمر واقع وليس اختيارا ونحن لا نملك من الأصالة أو الخصوصية إلاَ ما يخصص وجودنا أي ما يحدث لنا على نحو مخصوص، ونحن لا نؤول إلاَ بقدر ما نقدر حجم تورطنا في وضعية ما وتاريخية ما[2]، والحديث عن الإله لن يخرج من نطاق تأويلنا لوجودنا، هنا يأخذ هيدغر زمام الأمور من سوبرمان نيتشه الذي لا يزال معلما بإرادة القوة التي تقود الميتافيزيقا الغربية مسافرا عبر المسيحية نحو البحث عن **المقدس**[3].

ب-عودة المقدس:

إنَ النبوءة الجديدة لما يعرف "بعودة المقدس" عند هيدغر ظهرت لتأكيد ضرورة الانكباب على البعد الروحي وذلك استدراكا للخطأ التاريخي الذي مارسته التجربة الحداثية برؤيتها العلمانية في حق التجربة الدينية، وكأن الغرب الآن أراد أن يصحح مسار الحداثة بأن يجعل الاهتمام بالمقدس جزءا من إشكالية الوجود المعاصرة، خاصة أمام ما يعانيه العالم اليوم من اكتساح النزوع المادي والعبودية الاقتصادية والفساد الأخلاقي والأزمات النفسية والروحية التي يعانيها الإنسان المعاصر، كما تعاني منها مملكات الطبيعة الأخرى الجماد والحيوان، وغيرها من الإشكاليات التي تستدعي إعادة استحضار وحتى رد الاعتبار للبعد الروحي[4]، وهنا يثور السؤال، كيف عبَر هيدغر عن بحثه وفهمه للمقدس؟، وهل يمكن التطلع نحو بلورة معنى "كلي" عن لمقدس هيدغر؟ أي معنى يكون كونيا أو قابلا للكونة في أفق الفهم المناسب لجميع العقول والثقافات والشعوب، يمكننا في هذا المقام استحضار المشكل الذي واجه إيميل دوركايم Emile Durkheim (1858-1917)

*فيلسوف إيطالي معاصر، ولد في تورينو عام 1936، ومدرس علم الجمال في جامعتها، ارتكز على فكر هيدغر ونتشه لينقد الميتافيزيقا التقليدية، من مؤلفاتع: الشعر والأنطولوجيا 1962، مغامرة الاختلاف 1980، نهاية الحداثة 1985./ انظر جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص 449.

[1]فتحي المسكيني، الإيمان الحر أو ما بعد الملة مباحث في فلسفة الدين، ص 292.

[2]المرجع نفسه، ص 292.

[3] JEAN GRIESH, Holderlin et le chemin vers le sacré, p 414.

[4]حيدر العايب، الديني واللاديني في الغرب المعاصر: مساومة مستحيلة، مؤمنون بلا حدود، 2020، ص 04.

وأشار إليه في كتابه "الأشكال الأولية من الحياة الدينية"[1]، حيث يذهب إلى أنَه لا يمكن أن نقبض على ما هو "أبدي" في ديانة ما إلا إذا عرفنا كيف يمكن لمجتمع أن يصبح "مفهوميا" أو قادرا على إنتاج المفاهيم، المفهوم ليس مجرد فكرة عامة، بل هو يتميز بطابعه اللاشخصي وبإمكانية تبليغه لأن له مصدر جمعي[2].

في كل مراحل التاريخ الدينية للإنسانية كما في أي مستوى منهجي أينما كان فإنً الإنسان الذي نلاقيه دائما يبحث عن المقدس، ويعبَر عنه بواسطة لغاته المختلفة بحسب حالته النفسية الاجتماعية فالبنية الأساسية لعلم الأديان تعتمد بالأساس على "الإناسة الدينية" التي تهدف إلى تجاوز الوصف الساذج في الزمان والمكان لدراسة السلوكات الإنسانية أمام المقدس، فإذا ما حددنا الظاهرة الدينية كتعبير عن الكمال الإنساني في صورته الجماعية أو الفردية فإنَه من المهم أن تولي كل إناسة دينية مكانة أساسية للبعد الديني للإنسان[3].

ينطلق هيدغر في مقاربته لعودة المقدس من منطلق استفهامي حول مصير أوروبا متسائلا: "هل ما زالت أوروبا بوصفها لسانا جغرافيا ودماغا، مطالبة بأن تصبح بلد غروب (مساء) حيث يتهيأ صباح آخر للمصير العالمي للشروق؟، ربما من أجل ذلك ينبغي أن نعود إلى تعلم قول أكثر قدما، ذلك القول الذي، في يوما، جعل المصير اليوناني العظيم يصدح بالأصوات، فهو البدء العظيم مجددا، الإنتماء اللانهائي حيث قران الأرض والسماء، الإنسان والآلهة[4]"، إنَ البدء هنا إنَما هو تصريح بعودة الإله واستعادة علاقته بالإنسان.

إنَ مصطلحات من قبيل الإله والمقدس والألوهية تتداخل لتشكل معنى الديني عند هيدغر ويرتبها وفق الترتيب التالي من حقيقة الوجود يبدأ التفكير في ماهية المقدس وابتداء من ماهية المقدس نفكر في ماهية الألوهية وفي ضوئهما يمكننا أن نعبر عن معنى كلمة الإله[5] ولذلك سعى إلى انفتاح الكائن على أفق المقدس، المقدس الذي سيمهد لظهور الإله فيما بعد، ولكن ما معنى عودة المقدس عند هيدغر؟.

يمكن القول أنَ تفكير هيدغر في هذا السياق ينقسم إلى تفكير في المقدس وفي الألوهية والإله أو الآلهة وملتقى هذه التقسيمات هو "الحقيقة" بوصفها إنارة الوجود، والمقدس هو المعنى

---

[1]فتحي المسكيني، الإيمان الحر أو ما بعد الملة مباحث في فلسفة الدين ، ص 232.

[2]المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3]ميشال مسلان، علم الأديان مساهمة في التأسيس، ص 212.

[4]مارتن هيدغر، إنشاد المنادى قراءة في شعر هولدرين وتراكل، ص 100.

[5]Martin heidegger ,lettre sur l'humanisme, aubier, paris,1964 , p 135

الذي يتجسد فيه بعد الألوهية والإله[1]، ومنه تكون عودة القداسة أسبق من الإله والألوهية والسبيل لتجلي الإله، ومنذ دروس حول فينومينولوجيا الدين عند هيجل سنة 1938 بدأ هيدغر يأخذ مسألة الألوهية مأخذ الجد ويفكر في مفهوم الإله الأخير.

وهكذا، "العودة للمقدس" هي مجال للانفتاح على أنماط غير تقليدية من الدين، فبعد أن أتى تيار العلمنة الجارف بالكامل على الدين في الغرب، تكون العودة للمقدس إعادة ترتيب إستراتيجية، ليكون بعد القداسة الجديد أكثر تلاءما وتفاعلا مع التغيرات التي فرضتها العلمنة الحديثة، فالمقدس في عرف هيدغر "فوق الآلهة والبشر إنه الأكثر قدما من الأزمنة، وبما أنَه الأول وقبل كل شيء، فهو يأتي قبل كل شيء ويحفظ كل شيء في صلبه، إنه الافتتاحي (البدء) الذي يدوم والحميم الدائم والقلب الأبدي[2]".

وفي ذلك رد على مختلف الآراء الحداثية التي جعلت من الوعي بالدين مجرد مرحلة تاريخية يعيها الإنسان وسيكون مآلها الضمور بمجرد أن يزداد الإنسان وعيا خاصة رأي عالم الاجتماع الفرنسي اوغست كونت في قانون الحالات الثلاث، الذي جعل من الرؤية الدينية مرحلة بدائية جرى تجاوزها مرورا بالمرحلة الميتافيزيقية وصولا إلى المرحلة الوضعية[3].

من أجل ذلك يرى هيدغر أنَ الانسلاخ عن المقدسات واستبعادها لا يعني مجرد تنحيتها ونكرانها أي لا يعني إفرطا في النزعة الإلحادية، بل هو عبارة عن سيرورة ذات حدين فمن جهة أمكن من خلاله للفكرة العامة عن العالم أن تصبح مسيحية وذلك بالقدر الذي أصبح ينظر فيه إلى أساس العالم باعتباره لا منتهيا ولا مشروطا ومطلقا، ومن جهة ثانية حوَلت المسيحية مثالها عن الحياة إلى رؤية للعالم[4]، هذا الانسلاخ هو حالة فراغ المقدس المتعالي عموما أي حالة من الترقب والحيرة، والمسيحية هي المسؤول الرئيسي عن حصوله، والحال أنَ هذا الانسلاخ لا يستبعد التدين إلاَ نسبيا إذ معه بالضبط ستنقلب كل علاقة بالمقدسات إلى تجربة دينية، لكن المقدسات العليا تختفي عندما تصل الأشياء إلى هذا الحد، ويتم ملء الفراغ الذي يعقب ذلك باستكشاف تاريخي وسيكولوجي للأساطير[5].

---

[1] صفاء عبد السلام، الوجود الحقيقي عند مارتن هيدغر، ص 504.
[2] مارتن هيدغر، إنشاد المنادى قراءة في شعر هولدرين وتراكل، ص ص 82 83.
[3] حيدر العايب، الديني واللاديني في فلسفة الغرب المعاصرة: مساومة مستحيلة، ص 13.
[4] مارتن هيدغر، التقنية-الحقيقة-الوجود، ص 139.
[5] المصدر نفسه، ص 140.

هذه الوضعية الحرجة كانت الدافع إلى التوجه في عصرنا بالمساءلة نحو المقدس، وقد نجح هيدغر بالتلفت نحوه بالمساءلة والتأويل، حيث يقع نظره في ماهية الوجود أي في أفق السؤال عن الحياة بعد أن غادرها الدين، خاصة أنَه غيَر تماما في شكل النقاش التقليدي حول وجود الإله، ذلك لأنه يقف إلى حد ما بين الذين يعترفون صراحة بوجود الإله وبين الذين ينكرون هذا الوجود، فلا "الوجود" عند هيدغر يمكن أن يكون له نفس معنى "الألوهية"، -بالمعنى التقليدي لهذه الكلمة- ولا "الألوهية" تساوي "الوجود"، لذلك هو ليس منكر للألوهية لأنَ الوجود بالمعنى الشامل يتسم بسمات شبه إلهية، بالموازاة مع ذلك إنَ لفظ"المقدس" أو "الروحي" لا يعنيان بالضرورة استحضارا للدين كمصدر إلهي، فالمقدس أنتروبولوجيا يأخذ أبعادا عدة حتى في أشكالها الوثنية، كما الروحي أيضا كمفهوم صوفي لا يعكس هو الآخر مفهوم الدين، وفي كثير من الحالات نجد الذين يدعون لاستحضار البعد الروحي هم أكثر الناس عداء للدين والتدين، إذ يعتبرون هذا الأخير مصدرا للصراع[1]، معنى هذا أنَ المقدس بمعنا الديني لم يعد يمثل الركيزة الأساسية لماهية الدين، فهو مقولة تخرج عن نطاق ما هو ديني في سبيل فتح آفاق "قدسية" من نوع غير ديني.

وتفسير هذا "المقدس"" هو أنَه نوع من البحث أدى إليه غياب المعنى عن الوجود في عصر النزعة الاسمية والشيئية ما استدعى ضرورة المسائلة النقدية للتفكير في الوجود، وما ذهب إليه هيدغر ينصب في خضم هذه المسألة فالبحث عن معنى الحياة وسؤال الكينونة والسعي إلى تحقيق الوجود الأصيل ما هو في حقيقته إلاَ بحث عن المقدس، وذلك لن يكون إلى عن طريق التواجد في الوجود حيث يعني التواجد الانتفتاح على حقيقة الوجود والتعرض لإنارته[2]، لكن كيف يكون ذلك والإله قد مات؟، حسب هيدغر الإله لا يلج إلى الحضور إلاَ عبر اختفائه في حيز الانكفاء، ....كما أنَ الفكر الذي يحدد قصيدته لا يمكن إلاَ أن يكون جزءا من صورة المقدس، أي من أحد مظاهر المقدس حيث يقيم الإله في انكفائه[3].

حسبنا التأكيد في هذا المقام أنَ هيدغر يريد التفكير في المقدس بعد موت الإله وانسحابه من الوجود، إنَ موت الإله الديني هو النوع الوحيد اللائق من "مراسم التكفير"عن ذنب لم يقترفه أحد بعينه، بل هو فعل قامت به الإنسانية الحديثة، دونما قصد واضح[4]، ولذلك إن أصعب المهام

---

[1] حيدر العايب، الديني واللاديني في فلسفة الغرب المعاصرة: مساومة مستحيلة، ص 4.

[2] Martin Heidegger ,lettre sur l'humanisme , P 75.

[3] مارتن هيدغر، إنشاد المنادى قراءة في شعر هولدرين وتركل، ص 96.

[4] فتحي المسكيني، الإيمان الحر أو ما بعد الملة مباحث في فلسفة الدين، ص 231.

الروحية للإنسان في المستقبل هي الإجابة عن هذا التساؤل: "أية ألعاب مقدسة ينبغي علينا أن نخترع؟، إنَ مهمة الفلسفة القادمة هي التدريب على الاضطلاع بهذا الاختراع للمقدس، لكن دون أي خلط لاهوتي بين الديني والمقدس[1]، فالمقدس الأكثر قدما من الزمن والذي يسود فوق الآلهة يؤسس في قدومه بدءا لتاريخ آخر[2].

هذا الاحتمال ما بعد الديني، نعني إمكانية التفكير في معنى المقدس بعد أطروحة موت الإله يحمل توقيع نيتشه "إنَ الإنسان المجنون" الذي أعلن خبر موت الإله هو الذي رسم الفاصل بين حقبتين روحيتين متباينتين تماما: إنه الانتقال من عصر الدين(الذي انتهى باستعارة موت الإله القديم) إلى عصور المقدس (التي تبدأ بنبوءات دون آخرة)[3].

إن الانتقال من فلك البحث في ماهية الدين، إلى بلورة أسئلة غر مسبوقة حول معنى المقدس هو الذي حدث في الفلسفة منذ نيتشه[4]، هذا التغيير في براديغم التفكير حول ميدان الإيمان، إنَه عصر يمتد إلينا عبر أسئلة هيدغر حيث تمت مناقشة أشكال من "المقدس" بعد موت الإله من خلال استشكال طريف قد يبدو مجرد مزج مثير وغير مسبوق بين مسائل الدين وأسئلة ما بعد الحداثة.

وبدلا من التهليل الساذج حول خبر موت الإله، يقترح هيدغر التفكير في المقدس كبراديغم بديل ومن أجل ذلك انطلق من نقده لمفهوم الإله المسيحي وفي الوقت ذاته دعا إلى ضرورة تجاوز فكرة الإله كما قدمته الميتافيزيقا الغربية، حيث أنَ ما ينكره على الإله المسيحي– الأفلاطوني هو كونه إلها أخلاقيا أي أنَه وجد لغاية عملية هي التشريع للقيم الإنسانية وبالتالي يبقى وجوده مشروطا، وهذا حط من ماهية الإله[5]، يبدو أنَ المعنى الكلي للإله المسيحي ببعده الماورائي ليس له من قوام آخر سوى "الأخلاق" ومن ثم هو يرتبط أول أمره بالفعل الأخلاقي، فالفكرة المسيحية تشدد على ضرورة العمل من أجل الآخرة.

وقد تحدَث هيدغر عن عدم ملائمة مفهوم الوجود الإغريقي للفكرة المسيحية عن الآخرة التي هي التوقع لحدث آت، وعندما كتب هيدغر في رسالة إلى لويث: "أنا لاهوتي مسيحي" فقد

---

[1]فتحي المسكيني، الإيمان الحر أو ما بعد الملة مباحث في فلسفة الدين، ص 232.
[2]مارتن هيدغر، إنشاد المنادى قراءة في شعر هولدرين وتركل، ص 84.
[3]فتحي المسكيني، الإيمان الحر أو ما بعد الملة مباحث في فلسفة الدين ، ص 229.
[4]المرجع نفسه، ص 230.
[5] اسماعيل مهنانة، الوجود والحداثة هيدغر في مناظرة العقل الحديث، ص 233.

قصد من وراء ذلك أنَه أراد الدفاع عن مهمة اللاهوت الحقيقية وهي إيجاد الكلمة التي تدعو المرء إلى الإيمان وتبقيه فيه، بمقابل الروح المسيحية الآخروية التي كيفها اللاهوت المعاصر [1].

هنا يتنزل الفاصل الكبير بين "عالمنا" و"العالم الآخر" في بعض اللَغات يتم إقحام استعارة "القرب" و"البعد" (كما في العربية حيث إنَ معنى الدنيا مشتق من دنوها والآخرة من بعدها، أو استعارة "الجهة" l'au-délà او l'ici-bas، كما في الفرنسية مثلا، أو diesseits و jenseits كما في الألمانية، إذن فعلاقة الإله بالوجود حسب المسيحية هي علاقة تقابل بين جهتين أو عالمين أحدهما دنيوي ممثلا ومجسدا للإله الآخروي في الأخلاق[2]، هذا التقابل بالنسبة لهيدغر ما يتجلى في ضوء علاقة السبب والنتيجة ويمكن أن يفقد الإله ذاته في تصورنا كل قدسيته وسموه وسر ابتعاده، وفي ضوء السببية يمكن أن ينزل الإله إلى مرتبة سبب، ثم يصبح حتى داخل اللاهوت إله الفلاسفة[3].

علينا أن نقر في هذا المقام بسقوط قيمة الإله المسيحي هذا الإله الذي كان في ما مضى رمز للقوة والجبروت أضحى مجموعة طقوس عملية لا تكاد تؤدى بصفة خالصة، إنَ هذا الاختزال للأوامر والنواهي الإلهية هو اختزال للإله في حد ذاته بأن يكون مثله مثل أي حضور في الوجود يتوقف دوره عند تلك الشعائر وينتهي عندها، في حين أنَ الماهية الحقيقية للإله تتكشف داخل أفق الوجود ولا تختزل في إحدى تجلياته العملية، لذلك يذهب هيدغر إلى ميتافيزيقا أخرى غير تلك التي تتميز بها المسيحية ليطرح مقدس يتميز عن إله المسيحية فكيف يختلف عن الآلهة الأخرى والإله المسيحي، وما هو الإله الأخير؟.

إنَ الدافع العميق المحرك لهيدغر من خلال جميع الأسئلة التي طرحها هو التحرر من التيولوجيا بمعناها التقليدي التي نشأ عليها وقد أشار إلى ذلك غادامير قائلا "عبر السنين أصبح توجهه نحو اللاهوت بكلا طائفيته الكاثوليكية والبروتستانتية توجها نقديا، ولكن قد يسأل المرء، أليس وجود نقد كهذا لعلم اللاهوت يبيَن أنَ الإله سواء أكان ظاهرا أم مخفيا ليس كلمة جوفاء بالنسبة له[4].

---

[1] جورج هانز غادامير، طرق هيدغر، ص 358.
[2] فتحي المسكيني، الإيمان الحر أو ما بعد الملة مباحث في فلسفة الدين، ص 238.
[3] مارتن هيدغر، كتابات أساسية، ص 189.
[4] جورج هانز غادامير، طرق هيدغر، ص 344.

يعتبر هيدغر سؤال الإله سؤالا في غاية الصعوبة بالنسبة للبشر وبوسعهم على الأكثر أن يسألوا: ما هو الإله؟ والإجابة على هذا السؤال لا تتم إلاَ إذا تم نشره أولا على النحو الكافي باعتباره سؤالا[1]، وأنَ فقدان المقدس هو الإثم الحقيقي الذي اقترفه عصرنا، إنَ عودة المقدس عند هيدغر تُنتج إله يتميز عن صورته كما اختطتها الديانة المسيحية أي أرسومة الإله الخالق، كما أنَه رفض أيضا دنيوية المسيحية التي اقتضت الاستعاضة عن الله بالشعب (النازية) أو بالمعنى أو القيمة الليبراليةَ، إذ من شأن هذه الاستعاضة أن تبقى معادية للمسيحية كما أنَه لا يعتبر الإله المسيحي الإله الواحد ولذلك يتحدث عن الآلهة بصيغة الجمع، وما كان معنى هذا عنده القول بمذهب الوثنية أي بتعدد الآلهة[2]، وليس هو الإله المعبود، إنَما هو الإله الذي ينطلق من حقيقة الوجود فيجعل فكرة الإله حقيقية وممكنة[3].

ويعرَف الإلَه الأخير بأنَه الآخر تماما إزاء الآلهة التي كانت وبخاصة الإله المسيحي، إنَ الإله الأخير هو ما يستنفد فضاء المقدس الذي عجز إله المسيحية عن استنفاذه بسبب الإفراط في عدميته وهو معنى " موت الإله" لدى نتشه، هذا ما جر مشكلة العدم وقلق الدازاين إزاء وجوده، ومن مميزات إله هيدغر أنه ليس إلها أخلاقيا لأنه لا يأمر ولا ينهى فهو إله الشعر وليس إله الوحي[4] كما أنَه إله التناهي في مقابل لانهائية الإله المسيحي، الإلهي عند هيدغر هو فضاء طوبولوجي للظهور والإشراق، أو الفرار والعودة كما يقول هولدرين[5] ولعودته ما علينا إلاَ توفير أسباب تجلياته.

لكن، يقر غادامير بأنَ هيدغر لم يجد أبدا جوابا عن سؤاله الأصلي الذي ما فتأ يقدمه، أي السؤال الآتي: كيف يمكن للمرء الحديث عن الإله من دون أن يختزله إلى موضوع من موضوعات معرفتنا؟ بل إنَه فرض سؤاله بمثل سعة أفق التفكير هذه وهو أنَه لا يمكن للإله المفهوم فلسفيا أو لاهوتيا أن يقوم مقام إجابة السؤال ويلزم بالتأكيد أن نفترض الأخذ بأي منهما، ولقد عدَ هيدغر الشاعر فريديريك هولدرين شريكه الأقرب في هذا الحوار الفكري[6]، إنَ تفجع هولدرين على الهجر أي مناداته الآلهة الخفية ومن جهة أخرى وعيه بأنَنا مازلنا قادرين على أن نعرج إلى

---

[1] JEAN GRIESH, Holderlin et le chemin vers le sacré, p 403.

[2] محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر مارتن هيدغر، ص670.

[3] Henri Birault, philosophie et théologie hiedegger et pascal, dirigé par Michel Haar,édition de l'herne 1983, p 399.

[4] اسماعيل مهنانة، الوجود والحداثة هيدغر في مناظرة العقل الحديث، ص 239.

[5] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[6] جورج هانز غادامير، طرق هيدغر، ص 394.

السماء، كل ذلك كان شبيها بتعهد لهيدغر بأن حوار الفكر يمكن أن يجد الآلهة ونحن كلنا نشارك في هذا الحوار، والحوار يتواصل، لأنَه فقط من خلال الحوار يمكن لأية لغة أن تغتني وتواصل تطورها، لغة نشعر معها أنَنا في بيتنا وسط عالم يصبح غريبا علينا يوما إثر يوم[1]، لكن كيف يأتي المقدس للَغة[2]؟.

يجيب هيدغر أنَه "البدء" فالبدء يدوم بمقدار ما يظل في احتمال القدرة على القدوم، وفي قدومه هذا يحمل معه ما يبقيه في حضرته ويحدد مصيره[3] ، والبدء يتكون من الأرض والسماء والإنسان والإله هذه العناصر تشكل مجتمعة الإنتماء الإلهي أمَا المصير فيستعيد الأربعة إلى وسطه، وهكذا تبدأ العناصر الأربعة به، بل يبدأها، أي أنَ المصير هو البدء الذي يجمع كل شيء[4]، ولبدء جديد ما علينا إلا انتظار الإله، الانتظار هنا هو ما يتخذ أحيانا اسم السكينة أو السكون أو الطمأنينة، انتظار للشأن المنفتح الذي يكني عنه هيدغر باسم "الأمر الممتد الشاسع الحر" أي انتظار أن ينفتح لنا الوجود من ذاته، وإنَ الصلة بهذا الشأن الشاسع الحر الممتد هي بالذات ما يسميه انتظار، فمعنى أن ننتظر هو أن نلتزم في إنفتاح الكينونة وانفساحها[5]، و لا يفهمن من هذا الأمر أنَ الإنسان هو الفاعل وإنَما الوجود هو ما يحملنا على الانتظار، إنَ كنه الإنسان في كونه ذاك الذي ديدنه أن ينتظر إذ يحفظ في الفكر وحده متى كان الإنسان بما هو راعي الوجود ينتظر حقيقة الكينونة بما الانتظار حفظ لها، يمكنه حينها أن يترقب مجيء الوجود[6].

يبدو، أنَ الخوض في المقدس ومفهوم الإله يجعلنا ننساق دون أن نشعر في بحث هيدغر عن الكينونة أو الوجود، يبدو جليا أنَ فكر الوجود هو الأساس لكل فكر ديني، وربما يسعنا الإقرار أنَ بحثه الوجودي هو بحث خفي عن الإله ولا مناص من **التأسيس لحقيقة الوجود إلا بحضور المقدس.**

[1]جورج هانز غادامير، طرق هيدغر، ص 394.
[2]JEAN GRIESH, Holderlin et le chemin vers le sacré, p403.
[3]مارتن هيدغر، إنشاد المنادى قراءة في شعر هولدرين وتراكل، ص 97.
[4]المصدر نفسه، ص 96.
[5]محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر مارتن هيدغر، ص 650.
[6]المرجع نفسه، ص 651.

2-التأسيس لحقيقة الوجود بحضور المقدس:

إنَ قراءة هيدغر ترتهن الحداثة الغربية داخل أفق الميتافيزيقا وتتأولها كحدث أنطو-تيولوجي لم يتقدمه مثيل، ذلك لأنَ الحداثة برأيه هي عصر تجذر نسيان الوجود بامتياز، حيث بات الإنسان بما هو "ذات" بدعة جارية في خطاب المحدثين تشي كما يقول هيدغر بأكبر تجديف أو بأكبر هرطقة ضد الوجود، ولقد جرى توثين الإنسان والتعالي به إلى مقام أقنوم للأزمنة الحديثة ضد الحضور الإلهي في العالم وكل المرجعيات الترنسدنتالية[1].

بكلمة عامة تنصب كل جهود هيدغر، في حقيقة الأمر، على تأكيده ضرورةّ أنَ سؤال الوجود يرجع لأنَنا نعيش في حقبة وفي إطار تقليد يهيمن فيه فهم للوجود يجعل المقدس من قبيل اللامفكر فيه أو يقصي احتمال تجليه، هذا التقليد هو الذي يلخصه إجمالا في كلمة ميتافيزيقا، نعرف أنَ الميتافيزيقا تحاول منذ أفلاطون تفسير الوجود انطلاقا من مبادئها الأولى ومعناه أنَ الاهتمام كان يختص بالجانب النظري دون الاهتمام بحياة الفرد اليومية هذا ما أدى لانحجاب الوجود، يقول هيدغر: "إنَ تاريخ الوجود هو التجلي والظهور، أي الوجود هو ما يكون ظاهرا بذاته من تلقاء ذاته لذلك يشكل الانكشاف خاصة أساسية من خصائص الوجود[2].

ولقد فسَر هيدغر تاريخ الميتافيزيقا الغربية منذ أفلاطون على أنَه تاريخ انحلال وتدهور، و قد اعتبر تفكيره الخاص (بحث تاريخي عن الوجود) محاولة لتجاوز هذه الميتافيزيقا للتخلص من العدمية (نسيان الوجود) الي تغلغلت داخلها، والذي أدى بدوره لتجاوز فكرة الألوهية في الميتافيزيقا الغربية، وهذا لا يعني أن هيدغر ينكر فكرة الإله كأفق لخلاص الإنسان[3]، لذا كان شاغله الرئيس فتح دروب الوجود الأخرى التي ألغيت لحساب التأويل الأفلاطوني الأحادي لحقيقة الوجود لا سيَما أنَه سعى إلى تكوين ميتافيزيقا أنطولوجية تعني العودة إلى أصل الوجود، فالميتافيزيقا الحقيقية هي التي تفكر في سؤال الوجود.

يجدر بنا الإشارة هنا إلى أنَ تصور الحداثة للوجود استند إلى تصور اختزلته بقابليته للرؤية، ومن ثم مبدئيا في علاقته بالنظرة الإنسانية، ما يكشف عنه هيدغر هنا هو التصور الاسمي للوجود والذي يرتبط بالأولوية التي يعترف بها العلم لما هو قابل مباشرة للملاحظة، لكن

---

[1] محمد الشيكر، هيدغر وسؤال الحداثة، ص 128.

[2] Martin Heidegger, le principe de la raison, p76.

[3] ميرنا سامي، هيدغر والدين السفر في اللغة والسكن لجوار الإله، ص 203.

هذه النظرة تهمش كلية مسألة المعنى فما معنى وجودنا ووجود الكوسموس إذا كان العالم يتلخص في مجموعة كتل متحركة تدبرها قوانين الميكانيكا وحدها[1]؟.

من الواضح أنَ الدين بالنسبة إلى هذا البناء ليس إلاَ بناء ثانويا للفكر فلم يعد إلاَ تخيلا وصار الإيمان موقفا ذاتيا، وهذا الحكم يصدق على كل المعتقدات الأساسية التي أصبح يتحدث عنها باسم القيم المستفادة من علم الاقتصاد في القرن التاسع عشر فأضحت القيمة لا تحيل أبدا إلى شيء جوهري أو أسمى إنَها إحدى نتائج هيمنة النزعة الاسمية[2]، يقول: "نحن لا نكون إلاَ من حيث تجلي الوجود الذي هو ذاتنا[3]"، فما يهم بالنسبة لهيدغر هو إدراك الحياة ومعناها انطلاقا من الحياة فأكثر أصالة من وقائعية الأشياء هي الحياة بوصفها كذلك[4].

لا ريب إذا أنَ الحداثة هي عصر خلع الملمح السحري عن العالم وعصر أفول الآلهة وانحجاب المقدس، وما كان لمشروع الحداثة الغربية أن يصير مشروعا محتملا بدون انعطافة عدمية عاصفة، ولعل تلك الانعطافة العدمية هي التي جعلت المشروع الحداثي في ظاهره مشروع لا تيولوجيا متعاليا على كل ميتافيزيقا[5].

هنا تجد العدمية أصلها وتكمن عظمة هيدغر في كونه تعرف على إحراج العدمية هذا المنبثق عن النزعة الإسمية، فالعالم وهو خاضع للحساب حيث كل شيء يحتسب ويستند لمبدأ العلة سقط في العدمية، هذه الأخيرة شكلت أفقا هائلا حين انسحبت الآلهة، ومنه أصبح الكائن بلا أساس وأصبح وجوده هاوي والخلاص في نظره لا يمكن أن يتأتى إلاَ من فهم جديد للوجود لذلك يدافع في كتابه رسالة في النزعة الإنسانية عن كون مسألة الوجود مسألة ذات أولوية على مسألة المقدس والإلهي[6]، والملح الآن على مستوى التفكير لدى هيدغر، فهم ماهية الإنسان نحو فهم المقدس، هذه الماهية التي انحجبت في العصر الحديث وخلاص الغرب يكمن في أن يثيروا سؤال الوجود من جديد بعد أن نسوه، وفي سياق هذا الفكر يصبح تجلي الإلهي موضوعا قابلا للتفكير.

[1] جان غرندوان، فلسفة الدين، ص148.

[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3] Martin Heidegger, le principe de la raison, p 75.

[4] فيليب كابيل، الفلسفة والتيولوجيا في فكر مارتن هيدغر، ص180.

[5] محمد الشيكر، هيدغر وسؤال الحداثة، ص 128

[6] جان غرندوان، فلسفة الدين، ص 149.

من أجل ذلك تناول هيدغر مفهومي الغربة والألفة والسكن في تعبيره عن علاقة الكائن بالعالم فتحيل الأولى إلى موقف الإنسان الحديث في بعده عن الوجود والسكن تعبير عن وقوفه بالقرب من الوجود، ففي الغربة نسيان الموجودات للوجود واحتجاب للحقيقة فيصبح الموجود مجرد شيء وسط بين الأشياء وينتمي إلى عالم يغيب عنه بعد القداسة والتغلب على هذه الغربة يبدأ بالتساؤل عن الوجود[1].

قال هيدغر، في إحدى المصادر الكبرى للفلسفة المعاصرة، نعني كتابه (نداء الحقيقة): ...وبينما ينتفي السر في النسيان فإنه يفرض على الإنسان الاستقرار في حياته العادية وهكذا تعمد البشرية إلى استكمال عالمها بما يستجد لها من أهداف وتملأه بمشاريعها، عندئذ يستمد الإنسان الذي نسى الموجود بكليته مقاييسه من هذه الخطط والمشروعات دون أن يفكر في الأساس الذي يقوم عليه اتخاذ المقاييس وعلى الرغم من التقدم الذي سيحرزه إلاَ أن الإنسان يخطئ في تقدير الماهية الأصيلة للمقاييس التي يتخذها، إَنه يزَل ويستفحل الزلل كلما تصور أنَه وحده بوصفه ذاتا هو مقياس كل شيء[2]"

هنا يبدو أنَ غياب الأساس يحيل إلى غياب البعد الديني الروحاني، وهذا ما سيؤدي إلى أفول معنى الوجود وماهيته، وسيستحيل الفكر الإنسي إلى مركزية مادية مع الحداثة بشكلها الغربي حيث تم إلغاء تام للمقدس عن العالم، فبات الوجود علاقات رياضية وجملة ظواهر موضوعية تنظمها علل وأسباب عقلية لا مجال فيها للروحانيات، وينتصب فيها الإنسان كمقياس لكل شيء كما سبق لهيدغر وصفه.

والحال أنَ السبيل للخلاص يكون بعودة المقدس، يقول في نفس السياق: "بدل أن ينتبه الإنسان إلى إلانفتاح الذي تتجلى فيه علاقته بالسر بوصفه المقياس الخفي الذي يحكم كل علاقاته مع الموجود يخفيه، هكذا يورَط الإنسان نفسه ليضيع داخل متاهة ما هو سهل ويشيَد داخله إمبراطورية وجوده بأن يعلق داخل الظاهر ويمنع تكشف الموجود في شموليته وبهذه الطريقة ينغلق ويتوجه نحو عالمه الخاص[3]".

يرى هيدغر أنَ سؤال المقدس لا يمكن طرحه بمعزل عن سؤال الوجود لأنَ فلسفة الوجود توحي بإمكانيات جديدة لفكرة الإله وربما كانت هذه الإمكانيات أكثر تطورا من مفهوم الألوهية

---

[1] صفاء عبد السلام جعفر، الوجود الحقيقي عند مارتن هيدغر، ص504.

[2] مارتن هيدغر، نداء الحقيقة، ص 287.

[3] Martin Heidegger, Introduction à la metétaphysique, traduit par Gilbert kahn, Paris, 1958 , p 125.

التقليدي وبذلك يمكن الذهاب إلى أنَ كتابات هيدغر عن الوجود إنَما هي محاولة غير صريحة للبحث عن الإله وتعبير مقنع عن الإيمان بوجود إله، وأنَ تعبيراته الغامضة الصعبة تخفي ورائها نفس المواقف القديمة إزاء الدين وأمثلة ذلك واضحة في حديثة عن التصميم فهو في الدين الطريق إلى تجنب المعصية ويعبر عن النفس اللَوامة، أمَا عند هيدغر هو الطريق إلى الوجود الحقيقي، والموت في الدين حقيقة لا مفر منها وهو عند هيدغر إسراع لتحقيق الإمكانات والأبدية وانبثاقية للآنية في العالم[1]، بهذا المعنى يظهر جليا أنَ أسئلة الوجود هي أسئلة دينية كما أنً بحثه في خلاص الموجود "الإنسان" وكلامه عن القلق والموت تحيل إلى إيحاءات دينية يغلب عليها طابع لغوي لاهوتي.

ولا أدَل على هذا الارتباط بين الوجود والدين، هو إطلاع هيدغر على كتاب "عن الوجود" الذي ألفه "كارل بريج" الذي كان أستاذا للعقائد (علم الأصول) بجامعة فرايبورغ 1896، ووجد هيدغر في نهايته نصوصا عديدة اختارها المؤلف من كتابات أرسطو والإكويني واللاهوتي اليسوعي الأسباني سواريز(1458-1617)، إلى جانب التصورات الأساسية في الأنطولوجيا حتى أصبح هيكل الميتافيزيقا يتأسس على الجدلية بين الأنطولوجيا واللاهوت، بالإضافة إلى دراسته اللاهوتية التي تلقاها في معهد فرايبورخ الأسقفي التي كان لهادور فعال ومؤثر في توجيه فكر هيدغر[2].

ويعتبر سؤال هيدغر عن المقدس والألوهية والإله في نطاق إنارة الوجود إنَما هو تعبير عن فكرته عن قرب الإله وغيابه فالإنسان قد بعد عن وجوده واستغرق في نسيان ماهيته وهو عندما يتحرك صوب المقدس يحتاج إلى حقيقة الوجود لأنه يتضح من خلالها، أي أن التفكير في إنارة الوجود يمهد للمدخل الممكن للمقدس من خلال نور الوجود[3].

ولكن تداخل الوجود مع المقدس لا يعني أنَ الوجود هو الإله، فالوجود هو حقيقة زمانية يشكل معنى التاريخ وليس ذاتا ولا موضوعا بل هو انفتاح محض وعلاقة محضة كما أنَ الوجود لا يتصور من حيث الفعالية بل من حيث الحضور والمحايثة، لذا فمهمة الفكر واللاهوت هي التحرر من إله الفلاسفة ابتغاء الاقتراب من الإله الحقيقي بمسائلة الوجود، كما أنَ الإله لم يمت وألوهيته

---

[1]صفاء عبد السلام، الوجود الحقيقي عند مارتن هيدغر، ص 504.

[2]ميرنا سامي، هيدغر والدين السفلر في اللغة والسكن لجوار الإله، ص 197.

[3]المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

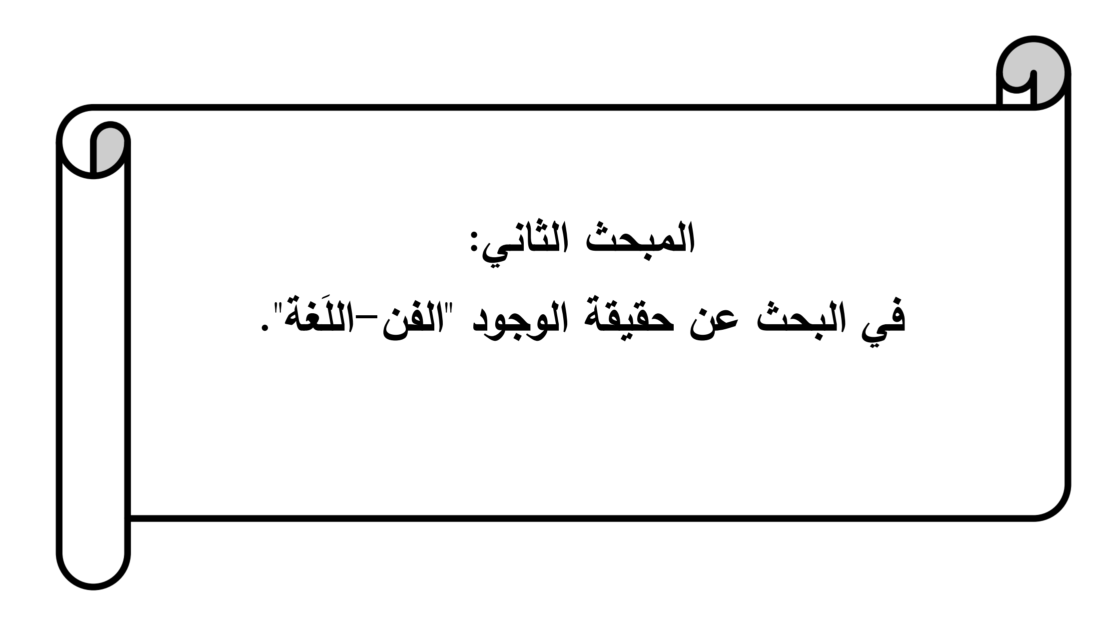
تحيا وهي أقرب إلى الفكر منها إلى الإيمان وتتلقى أصلها من حقيقة الوجود[1]، ونحن لم نستطع أن نصل إلى الإله بسبب طريقتنا القاصرة في الحديث عنه مما يستدعي لحظة نقدية لنمط تفكيرنا وحديثنا عن الإله.

تمثل المفاهيم التيولوجية أنطولوجيا متعالية، أي متجاوزة وتمتلك معاني آخروية خالصة، ومهمة الفلسفة هي فهم وانصهار للمفاهيم التيولوجية "التجارب الأرضية" قبل المفاهيم الدينية (من شعائر وطقوس) التي تطبق وتمارس في تجربة الوجود الإنساني في العالم، ولكن ليس معنى ذلك أنَها مؤسسة للتيولوجيا، هكذا يعطي هيدغر اهتماما لإشكالية "الإله" من المنحى الأنطولوجي[2].

إذن التيولوجيا كامنة في أنطولوجيا هيدغر، لكن الأنطولوجيا ليست مؤسسة على اللاهوت حتى لا تندرج تحت الميتافيزيقا التقليدية التي تخلط في رأيه بين الوجود والموجود[*]، وإنَما معنى الوجود يتأسس على الإله ومتعلق به أي يتكشف وينفتح بفضل الإله من خلال ذلك يصوغ فكرة "الخلاص" أو "النجاة" اللّذان لا يتحققان إلاَ بفضل الإله، بذلك يتجاوز فكرة الإله الميتافيزيقي القديم ويجرده من أشكاله القديمة مع الإبقاء على معنى "تفرده بالقداسة[3]"، إنَ نقد هيدغر استدعى مهمة جديدة للاهوت في مقابل المسيحية السائدة وهذه المهمة تتلخص في الدعوة إلى البحث عن معنى الوجود بعد تشظي الحقيقة وأفول المعنى والعودة إلى الإيمان وحمايته بوصفه أفق استجلاء الماهيات وكشف الأسباب البعيدة والعلل القصوى وسبر أعماق الوجود الحقيقي.

صفوة القول أنَ إحلال هيدغر للوجود محل الإله كان لتخليص أوروبا من العدمية التي خلفها الفكر الذي يقول بموت الإله، وأفق التفكير الهيدغيري في البحث عن الوجود ينتهي إلى مآلات دينية وأنَ سؤال الوجود الذي جاهد في إثارته ومحاولة الإجابة عليه ما هو في الحقيقة إلاَ فتح السبيل لعودة المقدس و ذلك لن يتحقق إلاَ بكشف **حقيقة الوجود.**

[1]صفاء عبد السلام، الوجود الحقيقي عند مارتن هيدغر، ص 504.
[2]ميرنا سامي، هيدغر والدين السفر في اللغة والسكن لجوار الإله، ص 204.
[*]في المبحث الثاني من الفصل الأول شرح مفصل للخلط بين الوجود والموجود.
[3]المرجع نفسه، ص 205.



المبحث الثاني:

في البحث عن حقيقة الوجود "الفن-اللَغة".

1-الحقيقة والفن:

أ-في ماهية العمل الفني:

في كتابه "أصل العمل الفني" طرح هيدغر سؤاله الغير مسبوق حول أصل الفن أو بتعبير أدق أصل العمل الفني، يقول: "الأصل يعني هنا من أين وبماذا يكون هذا الشيء، وما هو وكيف هو هذا الذي يكون عليه الشيء، وكيف هو، نسميه جوهره، أصل الشيء هو مرجع جوهره، والسؤال عن أصل العمل الفني سؤال عن مرجع جوهره، والعمل ينبع وفقا للتصور العادي من نشاط الفنان وعن طرق نشاطه ولكن عن طريق أي شيء، وكيف يستطيع الفنان أن يكون ما هو عليه[1]؟"، يجيب هيدغر عن جملة هذه الأسئلة "...إنَه يكون كذلك عن طريق العمل الفني، وإذا كان العمل الفني يثني على الفنان، فذلك يعني أنَ العمل الفني هو الذي يجعل الفنان يبرز بوصفه فنانا[2]"، إنَ هذا يعني أنَ كلا من العمل الفني والفنان أصل للآخر، فالفنان هو أصل العمل الفني وهذا الأخير هو أصل الفنان ويصبح تبعا لذلك السؤال عن أصل العمل الفني سؤالا عن جوهر الفن.

يتعلق الأمر في أوَله عند هيدغر لكي نعرف جوهر الفن بالسؤال عن جوهر العمل الفني في شيئيته، حيث يرى "أنَنا عندما ننظر إلى الأعمال الفنية كما هي في حقيقتها الأصلية يتضح لنا عندئذ أنَ الأعمال الفنية موجودة بشكل طبيعي كما توجد الأشياء عادة، فالصورة معلقة على الجدار مثلها مثل بندقية صيد أو قبعة، تنتقل لوحة مثل لوحة فان غوغ التي تجسد حذاء فلاح من معرض إلى آخر وترسل الأعمال الفنية كما يرسل الفحم من منطقة الرور ruhr، وجذوع الأشجار من الغابة السوداء، لقد وضعت أغاني هولدرين أثناء الحملة العسكرية في جراب مع أدوات الزينة، ووضعت رباعيات بيتهوفن الموسيقية في مخازن دار النشر مثل البطاطس في القبو[3]".

يقترح هيدغر في هذا المقام ممارسة منهج التقويض الفينومينولوجي للميتافيزيقا الغربية التقليدية في فهمها لطبيعة الشيء[4]، فتفسيرات هذه الأخيرة تبدأ من فروض مسبقة تحول بيننا وبين فهم طبيعة الأشياء ذاتها لأنَها في الواقع تبعدنا عن الأشياء وتحيلنا إلى تصورات خارجة عنها أي إلى خصائصها أو صورتها أو انطباعاتنا الحسية عنها، ويؤكد هيدغر أنَ التجربة الجمالية الخاصة

---

[1]مارتن هيدغر، كتابات أساسية "منبع الأثر الفني"، تر/ إسماعيل المصدق، ط1، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2003، ص 58.
[2]المصدر نفسه،الصفحة نفسها.
[3] المصدر نفسه، ص 61.
[4]سعيد توفيق، الخبرة الجمالية دراسة في فلسفة الجمال الظاهراتية، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 2000، ص 93.

لا تستطيع أن تغض الطرف عن الطابع الشيئي للعمل الفني، فالحجر موجود في العمل الفني المعماري، والخشب موجود في العمل الفني المحفور، واللَون موجود في اللَوحة المرسومة، والصوت موجود في العمل الفني اللَغوي واللَحن موجود في العمل الفني الموسيقي[1]".

معنى هذا أنَنا لا يمكن أن نفصل الطابع الشيئي عن أي عمل فني فهو جزء لا يتجزأ منه لأنَ "الشيئي" طبيعي في العمل الفني ولأنَ التفسيرات السابقة لم تحقق في بيان شيئية الشيء لا نستطيع من خلالها فهم شيئية العمل الفني، فهل نلتمس مدخلا آخر لفهم شيئية العمل الفني لا من خلال محاولة فهم الشيء المحض وإنَما من خلال فهم الشيء المصنوع، فالشيئي في العمل الفني شبيه بالأساس الذي يبنى فيه وعليه، هذا الشيئي هو ما يفعله الفنان في صناعته[2]، أي أنَ الشيء هو المادة التي تشكل الشيء في العمل الفني، فالذي يمنح للأشياء ثباتها ونواتها ولكن يسبب في الوقت نفسه نوع تدفقها الحسي اللَون والصوت والصلابة والكثافة هو الجانب المادي في الأشياء، هذا المفهوم للشيء يمكننا من الإجابة عن السؤال حول الشيئي في العمل الفني هذا الأخير هو المادة التي يتكون منها، فالمادة هي قاعدة صياغة الصورة الفنية ومجالها[3].

لكن التفسيرات التقليدية للشيء في تقدير هيدغر أصبحت تفسيرات مسبقة للموجود أو لوجود أي كيان معطى ولذلك فهي أصبحت تمتد لتسري على الشيء المحض والأداة والعمل الفني أيضا، هذا الأسلوب يتصور مسبقا كل خبرة مباشرة بالموجودات فهو لا يحاول أن يفهم الموجودات كما تبدو في الخبرة المباشرة من خلال أسلوبها في الوجود أي في النحو الذي تكون عليه[4]، ولكي نفهم أسلوب وجود الموجود ينبغي أن نُنحي جانبا كل تفسيرات أو تصورات مسبقة وأن نبدأ مما هو معطى لنا في الخبرة المباشرة، ولذلك فإنَنا عندما حاولنا فهم ماهية العمل الفني ابتداء من ماهية الشيء التقليدية فقد سلكنا الطريق الخاطئ لأنَنا بذلك نغفل عن أسلوب وجود العمل الفني نفسه[5].

يقول هيدغر: "الوجود ينشر الزمن فتستجب الأشياء وتظهر ثم تسمى موجودات، هذه الأخيرة تتخذ هيئات خاصة وذلك بفعل النور المنبعث من الوجود الذي يظل مختفيا،.. إنَ الموجود هو الموجود في كل مرة وهو ذو مراحل، أمَا الوجود فوحيد وفريد غير مشروط بعلة[6]"، المقصود هنا هنا أنَه رغم إقرارنا مع هيدغر بأنَ الشيء يشكل المادة التي يتكون منها وهو ما يعطيه صورته

[1] مارتن هيدغر، كتابات أساسية "منبع الأثر الفني"، ص 62.
[2] المصدر نفسه، ص 63.
[3] المصدر نفسه، ص 76.
[4] سعيد توفيق، الخبرة الجمالية دراسة في فلسفة الجمال الظاهراتية، ص 94.
[5] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[6] Martin Heidegger, le principe de la raison, p91 .

الفيزيقية كموجود إلاَ أنَه لا يمكن إختزاله في هذا المعنى بل علينا فهمه وفقا لما يطابق الفن في حد ذاته، يقول هيدغر: "لقد تم في النهاية إيجاد مفهوم الشيء بتركيب المادة والشكل بصورة تتناسب مع الأشياء الطبيعية والأشياء المستعملة على حد سواء، إنَ مفهوم الشيء هنا يتيح لنا الإجابة عن الشيئي في العمل الفني، فالشيء في العمل الفني يبدو هو المادة، المادة هي أساس تشكيل الشيئي ومجاله[1]"

إذن فالعمل الفني له جانبه الشيئي، فالشيئية بمثابة الدعامة المتينة التي تستند إليه مقوَمات العمل الفني باعتبارها موضوعا حسيا وربما كانت كل حرفة الفنان تنحصر على وجه التحديد في إيجاد شيئية العمل الفني أعني في خلق ذلك الموضوع الجمالي الذي يستأثر بإدراكنا الحسي من خلال حقيقته المادية المباشرة[2].

ومن أجل ذلك وجب النفاذ إلى باطن الفن لمعرفته حق معرفة، فالعمل الفني عند هيدغر ليس تجربة ذات مبدعة تدشن الجمال كقيمة وتنتج أثرا استطيقيا يحمل نفس تلك الذات المبدعة وحساسيتها وتاريخها الشخصي، ففيلسوف الغابة السوداء يرفض كل تحديد للعمل الفني في علاقته بالذات، أو الأنا الاستطيقية كما تذهب إلى ذلك الاستيطيقا الحداثية[3]، حيث تميَزت الحداثة بدخول الفن أفق الاستيطيقا الشيء الذي يعني أنَه قد صار موضوعا لما يسمى: بالتجربة المعاشة، ليتحول بذلك إلى تعبير عن الحياة الإنسانية[4].

فإذا كانت الاستيطيقا هي العلم بسلوك الإنسان الحسي والوجداني والدراية بما يحدده، ولئن كان ما يحدد الفكر هو "الحق" وكان ما يحدد السلوك أو الموقف الإنساني هو "الخير" فإنَ ما يحدد إحساس الإنسان هو "الجميل" ولمَا كان من شأن الفن أن يبدع الشأن الجميل، صار التفكير في الفن استيطيقا[5].

فحد الاستطيقا أنَها نظر في الفن، وشأنها أن تضع العمل الفني وأن تتمثله بما هو موضوع معروض على الذات غير أنَ نظرها ما كان مطلق النظر، وإنَما شأنها أن تنظر في العمل الفني بحسب النظر التقليدي في الكائن، أي بجعل كينونته مهملة منساة، أكثر من هذا، شأن الاستطيقا أن تنظر للفن باعتباره ثنائي: ذات/ موضوع، لذلك كان العمل الفني عندها تعبيرا من شأنه أن

[1]مارتن هيدغر، أصل العمل الفني، تر/ أبو العيد دودو، منشورات الجمل، ألمانيا، 2003، ص 73.
[2]إبراهيم زكريا، فلسفة الفن في الفكر المعاصر، ط2، القاهرة، 1966، ص 262.
[3]محمد الشيكر، هيدغر وسؤال الحداثة، ص 95.
[4]مارتن هيدغر، التقنية-الحقيقة-الوجود، ص 138.
[5]محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر هيدغر، ص 660.

تنشئه الذات وأن ينطبع له المتلقي، فالاستطيقا تجعل العمل الفني موضوع إحساس وتمثُّل، حينها يتحول الفن محلا للعرض وموضع تذوق[1].

لكن ما طرأ على التجربة الاستطيقية في عصر النسخ التقني هو أنَها اقتربت أكثر فأكثر من اللهو أو المتعة، وعندئذ يمكن التصريح بأنَ تجربة الفن لم تعد تقدم نفسها، وأنَه يمكن بالضبط عبر هذه المتعة اللاهية والوحيدة الممكنة أن تنادينا ماهية الفن بمعنى تدفعنا إلى أن نخطو خطوة وفي مجاله نفسه[2] إلى ما وراء الميتافيزيقا، إنَ تجربة المتعة اللاهية لم تعد تلتقي الأعمال الفنية، إنَها تحدث في ضوء الغسق والأفول وإن شئنا الدلالات المتناثرة بالأسلوب ذاته حيث لا تمضي التجربة الأخلاقية، لم تعد تذهب إلى لقاء الخيارات العظمى التي تتم داخل القيم الجامعة مثل الخير والشر وحسب بل إلى الوقائع المصغرة حيث تكشف مفاهيم الموروث عن كونها مفاهيم جوفاء، كما هو الحال في الفن[3].

وقد وصف نيتشه هذا الوضع بوضعه قبالة الإنسان الذي لا يزال عالقا في الضغينة والذي يحيا فقدان الأبعاد المأساوية* والميتافيزيقية للوجود كمأساة[4]، إعترض نيتشه على إدعاء هيغل كون الفن هو الذي فقد قيمته وقدرته على إنشاء قيم جديدة وبالتالي سقط في العدمية وإنَما هي القيم السامية الأخرى من دين وأخلاق وغيرها لهذا فإنَ نيتشه بحث في الفن نفسه ضد العدمية الدينية والأخلاقية، والحال أنَ نيتشه تأمل هيغل المعلن "نهاية الفن" وقد أزرى بالفن زرايتين أولهما أنه اعتبر الفن قيمة فكان أن شوه كنهه لمَا أدخله في باب الحساب والعد، والثانية أنَه ساوى بالفن الشيء الوضعي إذ ربطه بالفيزيولوجيا وجعله آية الجسد[5]، لكن هل يمكن الحديث عن الفن بعد أن أُعلن موت الفن؟، من هذا المنطلق تبدأ المقاربة الهيدغرية التحليلية لتجربة العمل الفني.

إنَ العمل الفني عند هيدغر ليس هو الشيء أو السطح المحسوس الذي يكون وسيلة لتمثل شيء آخر بل هو الشيء الذي يُدرك على نحو ما يعطى بكل كيانه ووجوده، و يمسك العمل الفني بوظيفة تأسيس وبناء سمات تعرف عالما تاريخيا، مجتمع، فئة إجتماعية تتعرف السمات المكونة

---

[1]محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر هيدغر، ص 660.

[2]جياني فاتيمو، نهاية الحداثة الفلسفات العدمية والتفسيرية في ثقافة ما بعد الحداثة، ص 70.

[3]المرجع نفسه، الصفحة نفسها..

*التراجيديا عند نيتشه تعني ذلك الصراع بين طرفين والذي يسفر عن مأساة، وفي كتابه "مولد التراجيديا" يستعرض الأسطورة كمادة للتراجيديا استطاع الإغريق من خلالها تطوير الفنون كالشعر والموسيقى وغيرها، حيث أنه من خلالالفن التراجيدي يعبر عن المفهوم الحقيقي للوجود، وهو مناقض لمفهوم الفن في عصر الحداثة حيث طغى عليه الجانب العقلي والتقني، بل إنَ معناه يتعلق بالوجود في معناه المأساوي المخيف ومدى تحمَل هذه المعاناة من أجل اكتشاف حقيقة الحياة.

[4]المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[5]محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر مارتن هيدغر، ص 660.

لتجربتها الخاصة في العالم على سبيل المثال المحكمات السرية للتميز بين الخير والشر أو بين الحقيقة والخطأ[1].

بمقتضى هذا، العمل الفني لا ينحل إلى كيفيات أو معطيات حسية فهو ليس شيئا مركبا ينحل إلى مادة وصورة، وهو عند هيدغر ليس شيئا يتحول إلى أداة بأن نضفي على هذا الشيء صورة أو قيمة جمالية، فمفهوم الصورة قد يلائم الأداة لا العمل الفني بمعنى أنَ الشيء أو النسيج المادي في العمل الفني لا يكون على نحو ما يكون في الأداة مستهلكا في خدمة غرض خارجي[2]، هنا، يظهر الشيء في العمل الفني فيكون حاضرا وليس متلاشيا أو مستهلكا، فالعمل الفني يظهر الشيء ولا يحجبه عنا، أمَا الشيء أو المادة في الأداة فإنَ وجودها يتلاشى في استخدام الأداة فطالما أنَ الأداة تؤدي وظيفتها فإنَ المادة التي صنعت منها لا تسترعي إنتباهنا لأنَ وجودها برمته لم يكن إلاَ وسيلة لتحقيق الأداة وظيفتها أي هو مستنفد في صورتها[3].

إذن إنَ الشيئي في العمل الفني جزء من وجوده لكن ليس بالطريقة الأداتية وإنَما بالشكل الذي يجعله فنا ويحقق كنه في الوجود، لذلك لا يمكن إنكار الشيء في العمل الفني والمقاربة الهيدغرية انبت كلها لتأكيد هذه النظرية، بيد أنَ هذا الاعتراف جرَ هيدغر نحو محاولة إصلاح المفارقة التي يقوم عليها الفن، فبين ذاتية الفن وموضوعيتة نقع في جدلية كون الفن تذوق ذاتي بعيد كل البعد عن الموضوعية وتجاوز هذه المفارقة يكون بالإقرار بالشيء كجزء من العمل الفن، فالفن بصورة "ما" يعبر عن الوجود لكن الشيء هنا ليس شيئا كباقي الأشياء التي تصادفنا، بل شيء آخر يفصح عن ظاهره باعتباره موضوعا حسيا يضع الوجود نفسه في العمل الفني وهذا هو جوهر **وحقيقة الفن.**

ب-الفن بوصفه حقيقة:

ماذا كان الفن؟ منذ أزمنة قصيرة كان يحمل الاسم البسيط "téchne" أي أنَه كان كشفا يجلب ويعرض.. ونظرا لأنَ ماهية التقنية ليست شيئا تقنيا -حسب المقاربة الهيدغرية- فإنَ التمعن

[1] جياتي فاتيمو، نهاية الحداثة الفلسفات العدمية والتفسيرية في ثقافة ما بعد الحداثة ، ص 71.
[2] سعيد توفيق، الخبرة الجمالية دراسة في فلسفة الجمال الظاهراتية، ص 96.
[3] المرجع نفسه، ص 97.

الأساسي فيها والحوار الحاسم معها يجب أن يجري في مجال له قرابة مع ماهية التقنية ومن ناحية يختلف عنها اختلافا جذريا، هذا المجال هو الفن[1].

لكن الوضع الذي نعيشه اليوم وضع موت الفن أو أفوله يمكن قراءته فلسفيا بوصفه وجها للحدث الأعم الذي هو تجاوز الميتافيزيقا، هذا الحدث الذي يخص الوجود ذاته لذلك يجدر بنا أن نبيَن كيف أنَ التجربة التي نعيشها اليوم في أفول الفن يمكن وضعها انطلاقا من المفهوم الهيدغري عن العمل الفني بوصفه "توظيفا للحقيقة"[2]، يتسائل هيدغر: "ما هي الحقيقة، وكيف يمكن أن تحدث؟، ونطرح الآن سؤال الحقيقة بالنسبة إلى العمل الفني، ولكن لكي نتآلف مع ما يمكن في السؤال، من الضروري أن نبرز من جديد حدوث الحقيقة في العمل الفني[3]"، ما ينبغي إبانته أي ما ينبغي أن يظهر ويتألق انطلاقا من ذاته أي الحقيقة، ليس ولا يمكن أن يكون سوى الجمال، ومن هنا تأتي ضرورة الفن[4] فالفن بما هو إظهار اللامرئي عبر إبانته، هو الطراز الأسمى للعلامة (signe) والحال أنَ قاعدة هذه الإبانة وذروتها تنتشران في القول بوصفه غناء شعريا[5]، لذلك فخبرة العمل الفني عند هيدغر يمثل خبرة بحدوث الحقيقة أي بتكشف الوجود كما يتجلى في العمل ذاته، ولكن في الحالة الأولى فإنَنا نفهم العمل الفني والموجود عموما كما نفهم سائر الأشياء باعتبارها موضوعا للمعرفة أو كشيء مدرك أي نفهمها من خلال الفعل الذاتي للمعرفة ولا نفهمها من جهة الوجود ذاته أي من جهة أسلوبها في الوجود، إنَ هذا هو الطريق الخاطئ الذي سلكته فلسفة الفن مثلما سلكته الفلسفة بوجه عام.

يقول: "الحقيقة تعني جوهر ما هو حقيقي، ونحن نفكر فيها بناء على تذكرنا للكلمة اليونانية الكشف (عدم خفاء) الموجود[6]، وماهية الفن تقع في الأثر الواقعي، تحددت واقعية الأثر انطلاقا ممَا يجري في الأثر من حدوث الحقيقة، ونرى هذا الحدوث باعتباره خوضا للصراع بين العالم والأرض في التحرك المجتمع لهذا التنازع يحدث السكون هنا يتأسس استقرار الأثر في ذاته، وفي الأثر يجري حدوث الحقيقة[7].

---

[1]مارتن هيدغر، كتابات أساسية، ص ص 196 197.
[2]جياني فاتيمو، نهاية الحداثة الفلسفات العدمية والتفسيرية في ثقافة ما بعد الحداثة، ص 70.
[3]مارتن هيدغر، أصل العمل الفني، ص 97.
[44]مارتن هيدغر، إنشاد المنادى قراءة في شعر هولدرين وتراكل، ص 90.
[5]المصدر نفسه، ص 90.
[6]مارتن هيدغر، أصل العمل الفني، ص 111.
[7]مارتن هيدغر، كتابات أساسية "منبع الأثر الفني"، ص 107.

لذلك فاستدعاء مفهوم العمل الفني "كتوظيف للحقيقة" حسب هيدغر يعني الرجوع إلى وجهه الثاني ألا وهو إنتاج الأرض، يقول: تنسب فكرة العمل الفني بوصفه إنتاج الأرض إمَا إلى صفة العمل المادية وبشكل أساسي إلى واقع أنه بفضل هذه الصفة المادية يقدم العمل الفني نفسه بمثابة شيء يبقى دائما في الرصيد لا تكون الأرض في العمل الفني المادة بالمعنى الدقيق للكلمة إلاَ أنَها مع ذلك حضوره بوصفه عملا فنيا تجليه الدقيق كشيء يطالب دائما بلفت الانتباه [1]، فإذا ما تمَ إنتاج عمل فني من مادة العمل هذه أو تلك–من حجر، من خشب، من معدن، من لون من لغة من نغمة، فإنه يقال أنَه مصنوع من هذه المواد لأنَ جود العمل الفني يتجسد في إقامة عالم، والإنتاج كذلك يغدو ضروريا لأنَ وجود العمل الفني نفسه ذو طبيعة إنتاجية... ينتمي إلى كينونة العمل إقامة عالم[2]، فالحقيقة لا تحدث إلاَ كنزاع بين الانفراج والاختفاء في تضاد العالم والأرض تصبو الحقيقة بصفتها هذا النزاع بين العالم والأرض إلى أن ترتب في الأثر[3].

معنى هذا أنَ الوجود يتكشف في العمل الفني عن طريق التجلي والحدوث في وسيط مادي حيث يؤسس العمل الفني الوجود على مادة مثل الحجر أو الخشب أو المعدن أو اللَون أو اللَغة أو النغمة، هذه العناصر هي ما نسميه بمادة العمل وهي بمثابة الجانب الشيئي فيه ولما كان العمل الفني يؤسس العالم باعتباره تكشفا، فإن هذا الكشف يعني إظهارا، والإظهار يكون إظهارا لطبيعة هذه المادة أو الشيء أو العمل الفني.

الصخر يتمكن من الحمل والسكون، ولا يصبح صخرا إلا على هذا النحو، فتتمكن المعادن من البريق واللمعان، والألوان من الإضاءة، والطين من الرنين، والكلمة من القول، كل هذا يظهر عندما يعود العمل الفني إلى كتلة الحجر وثقله، وتعود المتانة والليونة إلى الخشب، والصلابة والبريق إلى المعدن الخام، والوميض والعتمة إلى اللون، والنغمة إلى الطين، وقوة التسمية إلى الكلمة[4].

ضمن هذا الإطار الذي حدده السؤال المتعلق بأصل عمل الفن وعلاقته بإنشاء الوجود وكشفه كحقيقة يقول هيدغر: "إنَ المكان الذي يعود إليه العمل الفني وما ينتج عن هذه العودة إلى المكان نطلق عليه اسم الأرض، إنَها البارز المختفي، الأرض هي ما لا يعرف الجهد ولا العناء ولا

[1]جياني فاتيمو، نهاية الحداثة الفلسفات العدمية والتفسيرية في ثقافة ما بعد الحداثة، ص 73.
[2]مارتن هيدغر، أصل العمل الفني، ص 103.
[3]مارتن هيدغر، كتابات أساسية منبع الأثر الفني، 110.
[4]مارتن هيدغر، أصل العمل الفني، ص 104.

الإرغام على فعل شيء ما، فالإنسان التاريخي يبني فوقها وفيها سكناه في العالم، العمل الفني يقيم العالم وهو ينتج الأرض فالعمل الفني يدفع ويحفظ الأرض نفسها في منفتح عالم، العمل الفني يجعل الأرض تكون أرضا[1]"، هنا بات من الواضح جدا أن التأويل المثالي لعمل الفن كان مدينا لعمل الفن نفسه فيما يخص طريقته المميزة الخاصة في الوجود، فأن يكون ثمة عمل سواء أكان شاخصا هناك أو مرتفعا مثل شجرة أو جبل فهو كشف للوجود[2].

لذلك يرى هيدغر أنَ العالم كما يقدمه العمل الفني ليس مجموع الأشياء القابلة للعد أو التي تكون قائمة هناك فحسب، كذلك ليس العالم هو إطار العمل المتخيل الذي نخلعه بواسطة التمثل على هذه الأشياء المعطاة، ليس العالم عند هيدغر هو الكون الفيزيقي ولا أي جزء من أجزائه فليس العالم هو ما نقصده بالعالم الخارجي أو المجال الملموس أو المدرك حسيا[3].

الفن هو المحافظة الخالقة للحقيقة في العمل الفني أي أنَه استمرارية الحقيقة وحدوثها، لكن أتأتي الحقيقة حينئذ من عدم؟، عندما نعني بالعدم النفي المحض للموجود وعندما يتم تصور الموجود بوصفه ذلك الموجود المعتاد، الحقيقة لا تقرأ أبدا من الموجود المعتاد، بل الذي يحدث هو انفتاح البقعة المضاءة واستنارة الموجود في الوقت الذي تتم فيه حالة الانفتاح نفسه.....، الحقيقة بوصفها بقعة الموجود المضاءة تحدث حين تنظم شعرا، الفن كله بوصفه ترك حدوث حقيقة الموجود على هذا النحو هو جوهر الشعر، جوهر الفن الذي يسكن فيه الفن، الفنان، هو وضع الحقيقة–نفسها– في العمل الفني[4]"، يعني ذلك أن تكون هناك لغة كما أنَ الشعر لا يكون فنا حسب هيدغر إلاَ بمقدار ما هو تسمية للوجود ولا يكون فنا إلاَ بمقدار ما يدشن إمكانية اللَغة ذاتها.

وهذا الوجود الخاص بالعمل الذي يربكنا بحضوره المكتفي ذاتيا لا يشرك نفسه معنا حسب، إنه بالأحرى يجرنا كليا خارج ذواتنا ليفرض علينا حضوره الخاص، لم يعد لهذا الأمر خاصية للموضوع الذي يراقبنا ويقف بمواجهتنا، ولم نعد نحن بقادرين على مقاربته موضوعا للمعرفة لم نعد بقادرين على إدراكه وقياسه والتحكم فيه إنَه عالم نجر إليه أكثر مما هو عالم نلتقيه، وهكذا فإن عمل الفن هو حدث "للوجود هناك dasain " الملموس على نحو استثنائي والذي نوضع فيه كلنا[5]،

---

[1] مارتن هيدغر، أصل العمل الفني، ص 104.
[2] جورج هانز غادامير، طرق هيدغر، ص 388.
[3] سعيد توفيق، الخبرة الجمالية دراسة في فلسفة الجمال الظاهراتية، ص 100.
[4] مارتن هيدغر، أصل العمل الفني، ص ص 143- 144.
[5] جورج هانز غادامير، طرق هيدغر، ص 388.

وعليه الفن لا يتعين إلاَ في مجاورة الوجود وفي جوار الكينونة، والفن لا يستحق أن يكون أصيلا ولا يكون قمينا بتلك التسمية إلاَ حين يكون فسحة وحين يدع الوجود يوجد داخل تلك الفسحة .

إنَ الحقيقة تؤسس ذاتها في العمل الفني عن طريق كشفها للوجود ولما كان القول كشفا للوجود كانت اللغة الأساس الأول لكل حقيقة، في ضوء هذا يمكن أن نفهم دور اللَغة وعلاقتها بعملية الإبداع الفني وبطبيعة الفن بوجه عام بوصفه تكشفا للحقيقة، والواقع أن العلاقة بين الفن والشعر واللَغة ليست علاقة بين طرفين عند هيدغر وإنَما هي علاقة هوية فهو يعتبر أن كل فن في جوهره شعر وهنا تتجسد **اللَغة بكونها جوهر للوجود.**

2-اللَغة جوهر الوجود:

إنَ دراسة اللَغة كانت موضع إهتمام الكثير من الاتجاهات الفلسفية المعاصرة، إلاَ أنَ الإهتمام باللَغة قد تحوَل على يد هيدغر وبعض الوجوديين الفينومينولوجيين، إذ أصبحت اللَغة التي تدرسها الفلسفة هي لغة الشعر ولغة الأدب، وقد اهتم هيدغر باللَغة في نطاق كشف الوجود عن طريق إحياء جديد لتقليد العقلية الألمانية في التقريب بين الشاعر والفيلسوف حيث تتماهى الحدود بين الشعر والفلسفة ويصبح من العسير أن نعرف أين تنتهي الفلسفة وأين يبدأ الشعر[1]، يقول: القدرة على التكلم تميز الإنسان كإنسان وهذا التمييز يتضمن الشق الفاتح لماهية الإنسان، ولن يكون الإنسان إنسانا لو بقي ممتنعا عليه أن يتكلم دون انقطاع وفي كل اتجاه، عن كل كائن قائلا بأشكال متنوعة وغالبا بصورة ضمنية: "إنه يكون"، وحيث أن اللَغة هي ما يسمح بذلك فإنَ ماهية الإنسان تقوم في اللَغة[2]"، معنى ذلك أنَ وجود الإنسان يتحقق في لغته، من أجل ذلك اعتبرت عودة هيدغر إلى الفجر اليوناني مطلبا أساسيا احتاجته الميتافيزيقا الغربية لأنَها الأصل الذي همشه أفلاطون من أجل تأويل يرتقي بالكلمة ويعيد اللَغة سكنا للوجود.

خانت الترجمة حقيقة الوجود فليست الإليثيا تطابقا بين الحكم والموضوع إنَما يحتاج إظهار الوجود إلى التأمل[3]، ويعترف هيدغر بصعوبة مجاوزة ثوابت الخطاب الميتافيزيقي مجاوزة نهائية، وإن كانت مجاوزة الميتافيزيقا وإنهاؤها أمرا محرجا وصعب المنال فهذا لا يعني عدم التفكير ضدها وضد خطابها فقد تسمح لنا المحاولة بتقصي ماهيتها والانفتاح على هامش لا ينفصل إلاَ فيما

---

[1]سعيد توفيق، الخبرة الجمالية دراسة في فلسفة الجمال الظاهراتية، ص 119.

[2]مارتن هيدغر، كتابات أساسية ، ص 260.

[3]علي الحبيب الفريوي، مارتن هيدغر "الفن والحقيقة" أو الإنهاء الفينومينولوجي للميتافيزيقا، 126.

فكرت فيه المتون[1]، لذلك يجب أن ننظر إلى اللَغة لا كمنتوج ميت بل بالأحرى يجب أن نغض النظر عمَا تنجزه كدلالة على الموضوعات ووساطة للفهم وأن نعود على العكس من ذلك بكيفية أكثر دقة إلى منبعها الذي يتشابك على نحو وثيق مع الفاعلية الداخلية للروح وإلى تأثيرهما المتبادل[2].

وعليه، يؤكد هيدغر ضرورة العودة إلى الفلسفة "القبل–سقراطية" لمجاوزة التطابق بين المفاهيم والإستعمال الميتافيزيقي للَغة فيعود هيدغر إلى فجر البدايات رصدا لأصل المفاهيم، وتعد مطابقة المفاهيم من أسباب انسحاب الوجود إلى درجة لم نعد ندرك تميزها رغم اختلاف جذورها فظهور الشمس لا يعني أنَها ظهرت، إنَ الظهور هنا يعطي معنى الحضور في حين ظهر الشيء يعني الحركة والقدوم نحو الظهور، تظهر الشمس أوَلا قبل أن تكون موضوع ظهور لأنَ الظاهر يقيم في الظهور ولا ينفصل عنه[3]، والأمر سيان هنا بالنسبة للكائن، فمنذ الزمن الإغريقي تمت تجربة الكائن بصفته ما هو حاضر ونظرا لأنَ اللَغة كائنة فإنَها تنتمي، أي ينتمي التكلم الذي يحصل دائما إلى ما هو حاضر، ويتم تصور اللَغة انطلاقا من التكلم من زاوية الأجراس المتمفصلة التي تحمل الدلالات[4]".

لذلك فالفلسفة مطالبة اليوم بالنظر في عواهنها تجنبا للَبس وانفكاكا من سلطة الخطأ التي حجبت الوجود، سواء بنسيان الاختلاف أو باستعمال اللَغة المنطقية، يُحمَل هيدغر مسؤولية انحطاط علاقتنا بالوجود إلى ميتافيزيقا اللَغة وإلى الفلسفة الإغريقية التي أوجدت المنطق، هذا الأخير الذي لا زال إلى اليوم يقود تفكيرنا وقولنا ويعمل على تحديد المنظور النحوي للَغة والموقف الغربي من الكلام حول الوجود والظاهر، في هذا المقام يرفض هيدغر أن يتطابق الوجود والظاهر، إنَ اللَبس الميتافيزيقي قد ماثل بين قوة الظاهر وقوة الانكشاف بل إنَه غلَب الأوَل على الثاني وانخرط مع قانون الهوية والمطابقة فنسي الاختلاف[5]، هذا الإلتباس اللَغوي الذي أدَى إلى نسيان الوجود جعل هيدغر يهتم في أعماله بماهية اللَغة في علاقتها بالوجود بوصفها مشكلة تحديد مصطلح أي تحديد كلمة.

---

[1] علي الحبيب الفريوي، مارتن هيدغر "الفن والحقيقة" أو الإنهاء الفينومينولوجي للميتافيزيقا، ص 127.
[2] مارتن هيدغر، كتابات أساسية ، ص 265.
[3] علي الحبيب الفريوي، مارتن هيدغر "الفن والحقيقة" أو الإنهاء الفينومينولوجي للميتافيزيقا، ص 132.
[4] مارتن هيدغر، كتابات أساسية، ص 264.
[5] علي الحبيب الفريوي، مارتن هيدغر "الفن والحقيقة" أو الإنهاء الفينومينولوجي للميتافيزيقا، ص 133.

إن الَلغة عند هيدغر في معناها العام ملكة الإنسان وهو يستخدمها لإيصال تجاربه وقراراته ونبراته العاطفية، تستخدم اللَغة إذن للإحاطة والفهم، وبما هي أداة قادرة على الاضطلاع بهذه الوظيفة نستطيع أن نقول أنَها ملكة، لكن كونها أداة فهم لا يستنفد جوهر اللَغة، ويكاد هذا التعريف يقصر عن الكشف عن جوهرها الخاص، فاللَغة ليست مجرد أداة من بين أدوات أخرى يمتلكها الإنسان[1].

لذلك فلا وجود لأي لغة من حيث العيان إلاَ حيثما يكون متكلمون، إنَ كل لغة لا قوام لها إلاَ من حيثما ثمة حديث، عنده يأتي الإنسان إلى نفسه، هذا النحو من الاستشكال قاد هيدغر رأسا إلى رد الصعوبة التي تحف بالسؤال الكانطي " ما هو الإنسان؟"[2]، إنَ طرافة هيدغر هنا تكمن في إبراز دور السؤال عن الإنسان حيث أنَنا لا نعثر على اللَغة إلاَ وهي متعينة انطلاقا من ماهية الإنسان، إنَ سؤال "ما هو الإنسان؟" يتناول الإنسان كما يتناول شيئا أو موجودا قائما[3] والذي يرشدنا إلى ماهية هذا الإنسان يجيب هيدغر: "إنَها اللَغة[4]".

وفي سبيل تحليل وجود "الدازاين" –الإنسان–، الذي يعتمد على تأملاته الترنسدنتالية– قام بوضع مقولات حول علاقات محددة وجعل هذه العلاقات موضوعا لأبحاثه، وبالتالي انشغل هيدغر بالوظيفة الوصفية للَغة تلك الوظيفة التي يحتاجها كل فرد لتوصيل مفاهيمه حول علاقاته المتنوعة وإلى جانب هذا يستخرج استنتاجات منطقية من تلك المقولات التي صاغها من قبل وهو يخدم بذلك الوظيفة التعليلية للَغة ليس فقط في العلوم وإنَما أيضا في الحياة اليومية أي "الوجود"[5]، فككل لغة هي الكائن نفسه متكلما عبر الإنسان، إذ أن الإنسان لا يتواجد حقا إلا إذا ما عبَر عن أفكاره وتخميناته الخاصة، إنَه كيان الإنسان الذي يتكلم عبره[6] .

يقول هيدغر: "تم نعت اللَغة بأنَها بيت الكون، إنَها راعي الحضور من حيث أنَ وجوده يبقى موكولا لإبانة القولة التي تخص، فاللَغة هي بيت الكون لأنَها من حيث هي القولة لحن الخصوصية[7]" يفهم من كون اللغة بيت الوجود أو مسكنه أنَ دلالة السكن هي الإقامة، لكن هذا المفهوم لا يدرك البيت في ماهيته، فهيدغر يرجع للَغة الألمانية القديمة والتي يكون فيها لفظ

---

[1] مارتن هيدغر، إنشاد المنادى، قراءة في شعر هولدرين وتراكل، ص 58.
[2] فتحي المسكيني، الفيلسوف والإمبراطورية في تنوير الإنسان الأخير، ص 36.
[3] المرجع نفسه، ص 37.
[4] مارتن هيدغر، كتابات أساسية، ص 210
[5] هانز ألبرت، هيدغر والتحول التأويلي، ص 10.
[6] ميشال مسلان، علم الأديان مساهمة في التأسيس، ص316.
[7] مارتن هيدغر، كتابات أساسية، ص 282.

Bauen بمعنى سكن، أقام، ويتصور السكن حسب هذه الدلالة القديمة كمرادف لعبارة "أنا أكون" "أنت تكون"[1]، فأنت تسكن ترادف أنت تكون، ليكون السكن طريقة يكون ويوجد عليها الإنسان، هذا الأخير يكون من حيث أنَه يسكن، بهذا لا يكون السكن مجرد طريقة أو سلوك وإنما كينونة ووجود بحد ذاته.

يبدو في هذا المقام أن اللَغة هي سبيل الكائن في السكن أو الوجود لأنها المتكلم عنه، إنَها تنطق الوجود الإنساني والموجودات أوالأشياء في الوجود، إن اللَغة هي التي تنطق من خلال الإنسان وليست مجموع المنطوقات التي يتلفظ بها فليس هو الذي ينطق أويتحدث اللَغة لأنه هو ذاته فُهم وفُسر من خلال اللَغة، فلمَا كانت اللَغة مجال الفهم والتفسير فإنَ الوجود يكشف ذاته من خلال اللَغة من خلال الفهم والتفسير.

إنَ اللَغة تسمي الموجودات وبالتالي تكشف وجود الموجودات أي تستحضر الوجود، واستحضار الوجود هو هبة خالصة من جهة الوجود ذاته وعملية تأسيس من جهة الوجود الإنساني فهو هبة لأنَه لا يقع تحت طائلة الوجود الإنساني ولا يستمد منه وإنَما ينبثق من وجود وكرم الوجود ذاته وهو تأسيس طالما أنَ الوجود الإنساني يضيء الموقف برمته[2].

إنَ الوجود الحقيقي وألفة المقيم يتحقق في هذه العوالم المليئة بالأعمال والأشياء يكون حينما يكون المرء متآلفا مع الكلمة (أو مقيما فيها)، وهذه الألفة هي أكثر حميمية بالنسبة لأولئك الذين يتمتعون بالقدرة على الحديث، إنَ الكلمة غير مقصورة على وظيفتها كوسيلة للتواصل، فهي ليست مجرد وسيط يكون مرجعا لشيء ما، والمرء يستخدمها كعلامة يمكن إعادة توجيهها لشيء آخر فهي منطقة نتآلف معها تماما بحيث أنَنا نبقى غير واعيين بصورة تامة بحياتنا في الكلمة، ولكن حتى في هذه الحالة حيث توجد الكلمة بذاتها كعمل كما في قصيدة أو مجموعة من الأفكار فإنَها تندمج كما لو أنها كانت دائما موجودة على نحو أساسي فهي تأسرنا[3]، والتريث في الانغماس الانغماس في الكلمة يعني أن ندعها تكون وأن نحتفظ بأنفسنا ضمن حقيقة الوجود[4].

ولذلك يمكننا أن نعتبر اللَغة بيَن الشيء أو –ما يعني الأمر ذاته– بوصفها قولا عن الوجود فهي ليست مجرد ملكة إنسانية ولا تتوقف عند كونها أمرا "ما" نعقد معه علاقة بصفتنا بشرا

---

[1]مارتن هيدغر، كتابات أساسية، ص 211.
[2]سعيد توفيق، الخبرة الجمالية دراسة في فلسفة الجمال الظاهراتية، ص 118.
[3]جورج هانز غادامير، طرق هيدغر، ص 389.
[4]المرجع نفسه، 390.

ناطقين، هي إظهار لشيء ما، أي ترك الشيء يسطع بمعنى القول الأصلي، عند هذه النقطة يظهر القرب من الوجود الذي يكون حركة تجابه مناطق العالم، بملاحظة متأنية يمكن رؤية إلى أي مدى يكون القرب والقول الأصلي بوصفهما ماهية اللَغة ما هو عين ذاته[1]، إنَ مناطق العالم المقصودة هنا هي المناطق الأربعة في لعبة المربع "الأرض والسماء والفانون والخالدون"، والفانون هم من يمتلكون إمكان الموت بوصفه موتا إمكان يمتنع على الحيوان كما يمتنع عليه القول، هنا تبرز العلاقة بين اللَغة والموت بسطوع مفاجيء، إنَ القول في فعل الإظهار للقول الأصلي هو هنا رجع الصدى لأحد الأبعاد التكوينية للوساطة الوجودية عند هيدغر فالسكن الذي يرتبط باللَغة هو حكر على البشر الفانين وحدهم[2].

ونظرا لأنَنا نحن البشر لكي نكون من نحن نبقى مندرجين في حدوث اللَغة، بالتالي لا يمكن أبدا أن نخرج منه لنحيط النظر به من مكان آخر، فإنَنا لا نلمح حدوث اللَغة دائما إلاَ بمقدار ما يلوح هو ذاته لنا ونجعله ضمن ما يخصه، إنَ كوننا لا نستطيع أن نعرف حدوث اللَغة حسب المفهوم التقليدي للمعرفة –محددة كتمثل–، ليس طبعا عيبا، بل هو الامتياز الذي بفضله نحتل مقدمة مجال متميز ذلك المجال الذي نسكن فيه نحن الذين يحتاج إلينا تكلم اللَغة بصفتنا الفانين[3].

يقول "أن يسكن الإنسان معناه أن يكون على الأرض بصفته فانيا[4]"، إنَ هذا الربط بين السكن أي الوجود في العالم والفناء يحيل إلى العلاقة "لغة–موت" وهذا يشير إلى أنَ الكلام في "القول" وفي "الشعر" يجب أن يفهم بوصفه محددا في علاقته بالموت المكون للوجود الإنساني "الدازاين"، فحقيقة الوجود كما عهدنا تصريحات هيدغر في كتابه العمدة "الوجود والزمان" هو ارتماء دائم نحو الموت فرغم كل التحولات التي طرأت على فلسفته بقي صدق الوجود مربوطا بإمكانيات الموت.

يبدو أنَ الصلة بين القول والموت تسمح بالتفكير على نحو أكثر وضوحا في معنى الوجود الصحيح وفي قراره من أجل الموت، ويمكن القول أنَ هيدغر يعني توقع موتنا الخاص توقع يرتبط به إمكان وجود حق[5]، كيف يمكننا أن نفهم الآن هذه الصلة التكوينية بين اللَسان والموت؟، سيقتضي هذا الفهم تفسيرا للدلالة المؤسسة للشعر التي تشدد بصورة خاصة على توظيف الحقيقة

---

[1] جياني فاتيمو، نهاية الحداثة الفلسفات العدمية والتفسيرية في ثقافة ما بعد الحداثة، ص 79.
[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
[3] مارتن هيدغر، كتابات أساسية، ص 282.
[4] المصدر نفسه، ص 211.
[5] جياني فاتيمو، نهاية الحداثة الفلسفات العدمية والتفسيرية في ثقافة ما بعد الحداثة، ص 80.

بوصفها مؤسسة وانفتاح على عوالم تاريخية، لئن وجب وجود أسلوب لتجربة الموت في اللَغة، فلن يكون بوسع الشعر إلاَ أن يظهر بوصفه بداية تأسيس آفاق جديدة للتجربة حيث تترعرع حياة الجماعات البشرية التاريخية[1]. يقول: " كل لغة هي تاريخية حتى عندما لا يعرف الإنسان علم التاريخ بالمعنى الحديث–الأوروبي– وحتى اللَغة كإعلام ليست هي اللَغة ذاتها، بل هي تاريخية حسب معنى وحدود العصر الحالي الذي لا يبتدئ شيئا جديدا بل فقط يكمَل القديم المرسوم مسبقا في العصر الحديث إلى حده الأقصى[2]".

على هذا النحو يفهم هيدغر الفن بوصفه لغة، واللَغة هنا هي لغة الشعر وهذا يعني أنَها أسلوب لكشف حقيقة الوجود في أبعاده التاريخية، ولأنَ الفن لغة فإنَه يكون أيضا تاريخيا ففن شعب ما يكشف عن لغة هذا الشعب في التعبير عن عالمه وبذلك يكون كل من الفن واللَغة ذوا طابع تاريخي زماني[3].

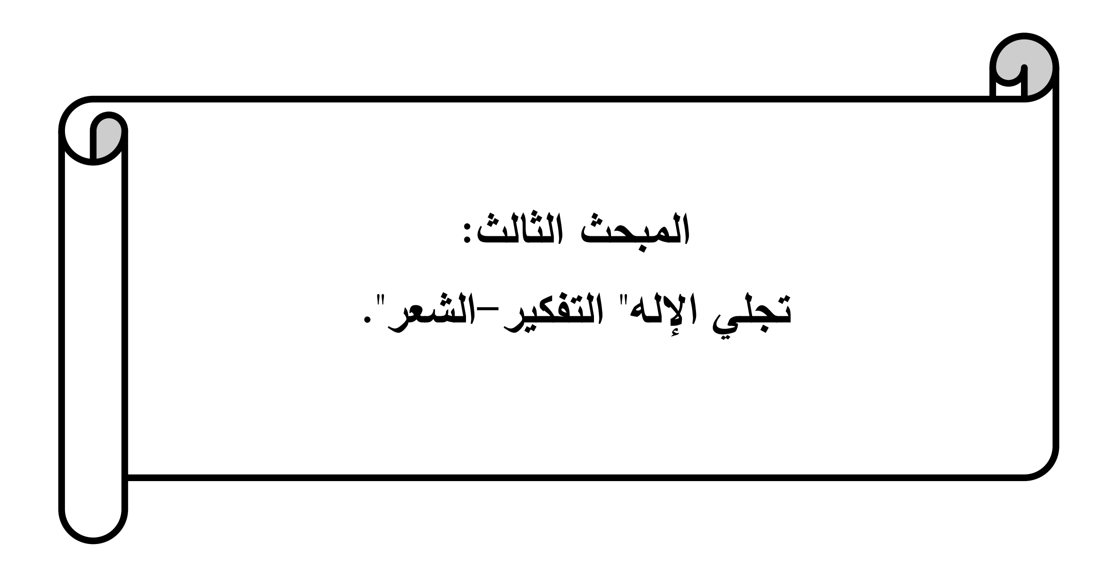
ما يمكننا استخلاصه هنا أنَ اللَغة في تقدير هيدغر هي ما يجعل الوجود يوجد ولا وجود للإنسان دون لغة هي ما يسميه ويعطيه أبعاده داخل الوجود، لكن ليست كل لغة هي الكلام المسموع وفقط، اللَغة موجودة حتى في الصمت، إنَها الفكر الصامت الذي يتحقق في أعلى تجلياته حين يُسمع بوصفه "شعرا" لارتباط هذا الأخير بالآلهة، هنا تتأكد الصلة بين **التفكير والشعر وتجلي الآلهة.**

---

[1] جياني فاتيمو، نهاية الحداثة الفلسفات العدمية والتفسيرية في ثقافة ما بعد الحداثة، ص 81.

[2] ارتن هيدغر، كتابات أساسية، ص 280.

[3] سعيد توفيق، الخبرة الجمالية دراسة في فلسفة الجمال الظاهراتية، ص 119.



المبحث الثالث:

تجلي الإله" التفكير-الشعر".

1-التفكير عطاء الوجود:

أ-التفكير التقني:

كما عهدنا هيدغر دائما فإنَه ينطلق في أي مقاربة فلسفية بطرح تساؤل، والحال نفسه بالنسبة "للتفكير" حيث يتسائل في كتابه "ما الذي نسميه تفكيرا؟" عن معنى هذا الأخير قائلا: "ما الذي نسميه تفكيرا؟ دعونا نبقى قريبين من السؤال ولكن على دراية بكيفية هذا السؤال[1]"، أي أنَه على الفلسفة الغربية أن تتعلم كيف تطرح سؤال التفكير من جديد، ففعل التساؤل هو تقوى الفكر ومنطق التحريض على تقويض الميتافيزيقا الغربية التي جعلت أمر التفكير في الوجود منغلقا بعد أن غرق في النسيان ولم يعد التفكير مطلوبا ومتحمسا لممارسته أو حتى امتهانه.

إنَ الوضع المتأزم الذي يعيشه الإنسان اليوم يكشف عن كون الإنسان أصبح لا يكلف نفسه عناء شق دروب التفكير مادام قادرا على دفع الثمن، لم نفكر والدروب المعبدة باتت كثيرة تتيحها على نحو مباشر التقنيات الحديثة، إنَها تريحك في أي شيء وبإمكنها أيضا أن تقول لك على أي نحو تتصرف إذا ما استشرتها في موقف أنت في حيرة منه، إنَها تتوب عنك في التفكير[2]، لكن كل تفكير مشروط بأهداف ونتائج يجعل التفكير لا يفهم الحقيقة، هذه الأخيرة غير مشروطة باستثمارات مادية بل تخضع للتحرر لذلك يدعو هيدغر في كتابه رسالة في النزعة الإنسانية إلى التخلي عن كل نزعة ذات أهداف مادية وتحرير الأفعال البشرية منها[3].

يرى التصور الحديث أنَ التفكير العلمي هو السبيل الوحيد لانتشال الإنسان من كل أزمة فهل حقا يكون ذلك؟، يجيب هيدغر بالنفي، لكن كيف لا يكون العلم المنجز الأكثر إبهارا "تفكيرا"؟، أليس ما يمارسه العلماء في محاولاتهم الدؤوبة للكشف عن أسرر الطبيعة تفكيرا؟[4]، طبعا لا يمكننا إنكار ذلك ولكن لأنَ العلماء في الغالب يجعلون جل اهتمامهم منصبا على التقنين ومن ثمَة النتائج المادية ما أدى إلى إغفال دور اللَغة في التعبير عن الوجود بل أصبح متماهيا مع التقنية ونتائجها المادية.

إنَ من شأن مبادىء التفكير العلمي –إن صح إعتبار العلم ضربا من التفكير– بالنسبة لهيدغر الاستعقال والاستصناع والاستخزان أن تضع الأشياء بما هي أشياء خارج كل حفظ أو رعاية وجود، وإنَ إنسان هذه الأرض لتتحداه هيمنة كنه التقنية الهيمنة التي لا حدود لها وذلك

---

[1]Martin Heideg ger , Qu'appelle-t-on penser , Tr. Aloys becker, presses universitaires de France, 1973, P 46.

[2]جمال محمد أحمد سليمان، مارتن هيدغر الوجود والموجود، ص 234.

[3]Martin heidegger ,lettre sur l'humanisme, p 167.

[4]جمال محمد أحمد سليمان، مارتن هيدغر الوجود والموجود، ص 244.

بحيث يشتغل بالأشياء وقد سيَرها مخزونات منمطة موحدة وتأكدَت له بفعل حساب كوني رياضي وصارت له قابلة للحساب حسابا كليا تاما بلا إحتساب[1]، فالتقنية بما هي السمة الأساسية لعصرنا تكمن في إستثارة الكائن إلى أن ينكشف كمجرد رصيد يستعمل أو بالأحرى يستهلك في الاستحضار[2].

ومنه تحوَلت العلوم من خادمة للإنسان إلى علم تجريبي لكل ما يمكن أن يكون بالنسبة له موضوع تقانة وقابل للتجربة، عبر هذه التقنية أضحى الإنسان مقيما في العالم بحيث يتعامل معها تبعا لطرق متنوعة من الصنع والإنشاء، هذا كله يحدث بالعموم على أساس وبحب معايير النتائج العلمية للمجالات الفردية للموجود[3].

هنا، يتجسد دور العلم بما هو المتحكم في الكائن وليس من شأن العلم أن يفكر بكائنه وإنَما ديدنه أنه يعطاه بدءا والحال أنَ المفكر أو الفيلسوف هو الذي قيَض له وقدر أن يتخذ هذا القرار البدئي الجليل فما كانت المعرفة الفلسفية لتجر أذيالها دوما وراء التمثلات العامة السائدة عن الكائن المعلوم للعلم، وإنَما الأمر بالضد من ذلك شأنها أنَها المعرفة التي تضرب بجذورها نحو الشأن الأبعد والأعمق فاتحة بذلك مجالات مستحثة، نعني أنَ من شأنها استفتاح كنه الكائنات الذي ما فتئ يستتر، إنَ من شأن الفلسفة أن تحكم طريق سير كينونة الإنسان التاريخية حكما قبليا مسبقا وبمنأى عن كل مطلب، إنَ كنه الكائن ليبقى دوما الأمر الذي يحتاج إلى مساءلة وهذه الحاجة تسدها الفلسفة، لا مسد الفكر الذي يحسب والذي يبحث عن المنفعة والمصلحة[4].

إنَ التقليد الغربي بما هو تقليد بصري ما أمكنه أبدا أن يدرك حقيقة الوجود والسبب في ذلك تعلق هذا التقليد بالواقع التعلق أشده وإحكامه النظر إليه بما حجب عن النظر إلى غيره، وما زال الإنسان الغربي ينظر في الواقع فيراه قريبا فإذا به يعمي بصره عن رؤية ما هو أقرب إليه من الواقع القريب منه نعني وجوده، أو ليس الوجود ظاهرا في كل شيء وأنَ الذي حجبه شدة قربه وشدة ظهوره وأنَ حقيقة القرب هي أن تغيب في القرب عن القرب لعظيم القرب؟ وأنَه لا شك في

[1]محمد الشيخ، نقد الحداثة عند هيدغر، 657.
[2]مارتن هيدغر، كتابات أساسية، ص 207.
[3]مارتن هيدغر، نهاية الفلسفة ومهمة التفكير، ص 55.
[4]محمد الشيخ، نقد الحداثة عند هيدغر، 653.

أنَ شدة القرب توجب الخفاء؟ والحال أنَه لطالما نبَه هيدغر إلى مخاطر إتباع التقليد الغربي مغلب للإبصار على الإصغاء[1].

يقول هيدغر: "بين الكلمة المفهومة وتجربة السمع هناك وجود[2]"، فأوَل شروط البدء الجديد إصاخة السمع إلى نداء الوجود، ذلك أنَه بعد الذي حدث في الأزمنة الحديثة وما صار من أمر استكراه الكينونة صار نداء المصير لا يُسمع أي أنه صار نداء مصمتا لا مصوتا، وصار الإنسان لا يصغي إلى هذا النداء أي أنه صار أصم أطرش ومن ثمَة ما عاد بإمكانه أن يستجيب لنداء الوجود ولا أن يصغي إلى تمنعه، أكثر من ذلك إنَك لتجده يحاول تجنب الإصغاء وذلك بطلب من الكائن يعقب فيه الغزو والاكتشاف، الاكتشاف بما من شأنه ألا يتناهى،[3] وهنا حسما هو الكمال المشروع للفلسفة لتدرك نهايتها في عصرنا الراهن فلقد وجدت مكانا لها في علمية البشرية الاجتماعية الفاعلة لكن الطابع الأبرز لهذه العلمية هو كونها أنظمة تحكم علمية، أعني الطابع التقني[4]، معنى هذا أنَ نهاية الفلسفة مرتبطة أشد الإرتباط بمدى خضوعها للتفكير العلمي وأنظمته التقنية وهو عين إكتمالها ومن شأن هذا أن يبعدها أكثر فأكثر عن سؤال الوجود وحقيقته.

ومنه، تركزت في الموروث الغربي طريقة فهم للتفكير شكَلت تحديا جديدا فهي ترى ذاتها موضع تساؤل من طرف مفهوم للمعرفة طوره العلم الحديث من خلال منهاجه ومن خلال المعايير النقدية الجديدة، ولا يمكن للتفكير الفلسفي أن يتجاهل وجود العلم ولا يمكنه أن يتحد به حقيقة فلم تعد الفلسفة وحدها أساس كل معرفتنا فمنذ بزوغ الوضعية فقدت الميتافيزيقا الشيء الكثير من مصداقيتها[5]، ولم يعد التفكير في الإله موجودا كما أنَه قد تمَ بلوغ الإمكانية القصوى للفلسفة، لقد أدركت الفلسفة نهايتها بقدر ما يفكر فلسفيا بمحاكاة عصر التنوير وضروبه المتنوعة وبالتالي هل من الممكن أن تكون نهاية الفلسفة توقفا لطريقة التفكير؟ أن نصل إلى هذه النتيجة قد يكون تسرعا، نهاية كتحقق أو كمال هي الاجتماع في الإمكانيات القصوى[6].

يستحضر هيدغر في هذا المقام "فكر الماهية" في مقاربة التفكير في سؤال الوجود حيث يفيد فكر الماهية أنَ هذا الماثل أمامي ليس "الشيء المربع" الذي يمكن لعقلي أن يدركه، إنَه يرى

[1]محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر هيدغر، ص 648..

[2] Martin Heideg ger , Qu'appelle-t-on penser, p 141.

[3]محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر هيدغر، ص 648.

[4]مارتن هيدغر، نهاية الفلسفة ومهمة التفكير، ص 55.

[5]جورج هانز غادامير، طرق هيدغر، ص 370.

[6]مارتن هيدغر، نهاية الفلسفة ومهمة التفكير، تر/ وعد علي الرحية، ط1، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، دمشق، 2016، ص 54.

فيه دوما واقعا ثانيا بالنسبة إلى البداهة الأوليَة للفكرة، لا شك في أنَ الفكرة تبدو مفهومة كشيء يترك نفسه يرى لكن إذا كانت الإيديا أو الإيدوس تترك نفسها لكي ترى فهي لا تظهر أبدا من تلقاء ذاتها فهي لا تعطى كما هي لا يمكن أبدا للإيديا أن تعرف إلاَ من خلال مظاهرها الحسية فهي واضحة تقريبا على مستوى المحسوس حيث لا يمكن أن ندركها إلاَ بطريقة خاطفة وغامضة[1].

فالماهية أو الإيدوس هي الفكرة التي تخطر للفكر عندما نصادف في العالم تجليات وملامح للجمال والخير والتناغم والانتظام، تعلمنا الماهية أنَ الوجود لا يختزل إلى اصطدام الجزيئات التي تدرسها الفيزياء الحديثة وإن كانت تقوم بذلك أحيانا بشعور ديني كوني لأنَ هذه الكائنات كما يبدو بوضوح تحكمها قوانين ثابتة ومطردة بدقة لا متناهية، من هنا إنَ العالم والنزعة الإسمية ذاتها يسمحان ببزوغ وتخمين مستوى آخر من الوجود يمكن نعته بالأسمى، في سياق فكر الماهية هذا يصبح تجلي الإلهي موضوعا قابلا للتفكير، إنَ الدين ذاته ينبثق من تجربة في الوجود تعترف بوجود تجليات للماهية الإلهية في عالم الحياة، إنَ تجربته الأساسية هي تجربة عالم ذي معنى[2].

إنَ جهود هيدغر في التفكير في الكائن ووجوده استغرقت تاريخا طويلا من المعاناة إذ كان عليه بقواه غير التقليدية والفكرية واللَغوية أن يكافح ضد مقاومة اللَغة، اللَغة التي كانت معارضتها متجددة بإستمرار وغالبا ما كانت لها الغلبة وهو نفسه وصف هذا بالمغامرة والتي شاركته كل خطوة في الطريق حتى في تجاربه الفكرية الخاصة، ذلك الفكر الذي لعله تراجع إلى لغة الميتافيزيقا وإلى طريقة الفكر التي رسمتها مصطلحاتها المفهومية، ولكن كان ثمة ما هو أكثر من ذلك كانت هناك اللَغة نفسها–لغته الخاصة فضلا عن لغاتنا الخاصة نحن– التي بمقابلها ارتفع صوت هيدغر بعنف غالبا لينتزع منها التعبير الذي أراده[3]، من أجل ذلك كانت محاولة هيدغر طرح الحدث "الوجود–هناك أو الدازاين" الذي أنشأ بدءا فسحة للتفكير والكلام داخل الفكر كانت ومازالت محاولة لتجنب لغة الميتافيزيقا فالإنسان "يجب أن يكون قادرا على التفكير حتى يستطيع الوجود[4]"، حيث يتعيَن على الدازاين أن يفهم وجوده في العالم بوصف هذا الوجود مجالا للتفكير

[1] جان غرندوان، فلسفة الدين، ص 150.
[2] المرجع نفسه، ص 151.
[3] جورج هانز غادامير، طرق هيدغر، ص 380.
[4] Martin Heideg ger , Qu'appelle-t-on penser, P 20.

والتعبير ليدرك حاجته الدائمة إلى تحقيقه حيث سيعزز فعله الأنطولوجي عبر أن يفكر ويتكلم، فاللَغة عند هيدغر هي بيت الوجود ومسكنه.

ولذلك تناول هيدغر الوجود بوصفه هبة وعطاؤه هو "التفكير في حقيقة الوجود" ومعنى العطاء الحادث أو الحدوث، هذا الحدوث يعني علاقة الإنتماء بين الوجود والزمان بأبعاده الثلاثة (المستقبل والحاضر والماضي) وما يجعل هذا الإنتماء ممكنا يرجع إلى مدى قرب الوجود الإنساني من التعبير عن الوجود والسكن إليه، هذا الأخير هو الإقتراب من حقيقة الوجود التي تنفتح وتلقي الضوء على ما هو مقدس الذي يؤدي بدوره إلى الإنفتاح على ما هو إلهي ومن خلاله يتجلى الإله[1]، والتجلي هنا يعني رهانا للعصر الذي غيَب الإله، والتفكير فيه هو عين قوة الوجود عبر تحفيز الأفكار والسجالات والأسئلة التي سيثيرها الدازاين في مقاربة كنه الإله عن طريق تمظهراته وتواجده بوصفه وجود.

ولذلك قرَر هيدغر أن يصبح مفكرا، ولكن لماذا أصبح مفكرا وليس فيلسوفا أو لاهوتيا مسيحيا على النقيض من العديد من المفكرين الذين كانت تسوقهم الرغبة نفسها والذين لم يستطيعوا أن يرفضوا أسس العلم الحديث؟، لأنَ التفكير كان همه (حرفيا كان تفكيريا) ولأنَ التفكير كان شاغله ولأنَ الولع بالتفكير جعله يهتز فإنَه بقدر ما أثارته القوة التي فرضها عليه هذا الولع أثارته جرأة الأسئلة التي يُكرهه هذا الولع على طرحها[2]، ولأنَه لم يكن لاهوتيا مسيحيا لم يشعر هيدغر بأنَه مؤهل للحديث عن الإله بعد وبدا له جليا أنَه أمر لا يطاق أن نتحدث عن الإله كما يتحدث العلم عن موضوعاته، غير أنَ ما يعنيه هذا أنَ الحديث عن الإله هو الذي أثار طريقته في التفكير، إنَ التفكير هو تأمل شيء ما يعرفه المرء إنَه حركة الفكر جيئة وذهابا[3]، فكلمة التفكير في الحقيقة دائما واضحة وغريبة في نفس الوقت[4].

إنَ الغوص مع هيدغر في ضروب التفكير يقودنا إلى أنه يريد التحرر من قيود الفلسفة من جهة والتفكير العلمي من جهة أخرى في مقاربة ما هو إلهي وما هو وجودي، لأنَ جوهر ما تتطلبه الأنطولوجيا هو الانفتاح على العالم أي تعميق نظرتنا على علاقة الوجود بالتحولات التي طرأت على مسألة الإله والدين بما فيها الإلغاء التام للجانب الروحي، وهو ما لم تعمد إليه ثقافة

---

[1] ميرنا سامي، هيدغر والدين السفر في اللغة والسكن إلى جوار الإله، ص 210.
[2] جورج هانز غادامير، طرق هيدغر ، ص 372.
[3] المرجع نفسه، ص 373 .
[4] Martin Heideg ger , Qu’appelle-t-on penser, p 18.

الحداثة، عبر التفكير الأنطولوجي بالإله، هذا التوصيف هو ما سيقودنا حتما نحو طرح جديد لتساؤل قديم وهو سؤال التفكير.

ب-سؤال التفكير:

أي تفكير هو ذاك الذي لا يستطيع ألاَ يكون ميتافيزيقيا أو علما[1]؟. هذا التصريح غير المسبوق من هيدغر الذي ينكر من خلاله أن يسمي الحساب تفكيرا والفلسفة تفكيرا، وفي الوقت ذاته ينكر أن تكون طرق تحصيل المعرفة تفكيرا، إنَ الفكر ليس شيئيا وإنَما هو ما يتجاوز الشيء إلى وجوده أو بالأحرى إلى الوجود، والتفكير هو فعل الفكر الذي يبيح إمكانية الانفتاح على الوجود بأكمله، يقول هيدغر: "الفكر الحقيقي هو أن نتمثل بصورة عامة ما هو شمولي، أو على الأقل تلك هي السمة الأساسية للتفكير"[2].

لذلك يبقى سؤال "ما التفكير؟" سؤالا جذريا لأنَه يتناول ما لم يفكر فيه الغرب[3]، فهو سؤال يفتح نظر الغرب على ذاكرته التي ظلت مهددة بخطر النسيان والتلاشي، يراهن هيدغر على العودة إلى الذاكرة منفذا إلى استعادة سؤال الوجود راهنا محاطا باستشكال "ما يمكن أن نفكر فيه" ويعيد كساد هذه الذاكرة إلى عدم مساءلة ما احتجز في النسيان فحتى لو مارس الفكر الغربي التفكير فإنَه لم يفكر فيما يجب التفكير فيه.

يحتاج الفكر الغربي للوصول إلى مقام الوجود إلى القفز داخل المتن الميتافيزيقي، إنَ القفز إلى الوراء هو الضامن لإنكشاف الوجود حيث ينسب هيدغر عجز التفكير إلى العقل فقد سارت الفلسفة منذ أفلاطون على هدي العقل وتعددت التسميات الحديثة "فالأنا، والروح، والنسق"، كلها مرادفات للعقل الذي أصبح عدوا للفكر، إنَ عيب الفكر الغربي أنَه فكر ضمن دائرة الحضور وتحت راية المثول والتمثل ولذلك كان مجمل تاريخ الفكر الغربي "ميتافيزيقا" طالما لم يفكر في الأصل الماهوي للوجود وانشغل بالجانب المادي منه[4]، يقول هيدغر: "مع سيطرة كيفية الكشف المستثير المستحضر لا تفقد الأشياء فقط حقيقتها بل يصبح الإنسان ذاته مهددا بأن يذوب في هذا الأسلوب من الكشف وأن تضيع ماهيته الأصيلة لكي يصبح مجرد مستحضر للرصيد، لذلك ينبغي

---

[1] مارتن هيدغر، نهاية الفلسفة ومهمة التفكير، ص 58.
[2] مارتن هيدغر، إنشاد المنادى قراءة في شعر هولدرين وتراكل، ص 08.
[3] علي الحبيب الفريوي، مارتن هيدغر "الفن والحقيقة" أو الإنهاء الفينومينولوجي للميتافيزيقا، ص 117.
[4] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

أن نتسائل عن إمكانية تجربة أصيلة للأشياء لا تبقى فيها الأشياء مجرد مواد للاستعمال بل يتبدى فيها إستقلالها"[1].

يقول هيدغر: "لقد تم التفكير في إمكانية أن تقهر حضارة العالم القائمة الآن التشكل الصناعي العلمي التقني باعتباره المعيار الوحيد لأجل سكنى الإنسان في العالم بالتأكيد ليس انطلاقا من ذاتها وإلى ذاتها بل انطلاقا من استعداد الإنسان لأجل تحديد ما الذي يناقش في كل وقت، سواء انتمى أم لم ينتمي إلى مصير الإنسان الذي لم يحسم بعد، وبنفس الوقت يبقى غير مؤكد في ما إذا كانت حضارة العالم سوف تحطم قريبا وبشكل مفاجيء أم أنها ستستمر إستمرارا يقيم في التبادل المتقدم لما يقدم نفسه دائما على أنَه الأكثر حداثة[2].

أمام هذه الحضارة التقنية تنغلق سبل التفكير لذلك يدعو هيدغر إلى أن نتعلم كيف نفكر عن طريق استذكار الوجود بعد أن سقط في النسيان مع الميتافيزيقا التقليدية ثم إكتمل سقوطه مع لحظة الحداثة، ولينفتح سؤال "ما التفكير؟" على الوجود يعتقد هيدغر أنَ التفكير الغربي غير متماثل مع أصله لذلك كانت العودة إلى متون الفلسفة مطلبا ورهانا، ليتجدد التفكير طلبا واستنهاضا لقربى الوجود.

إنَ كل تفكير فلسفي معلنا كان أم مضمرا يخضع لنداء الموضوع بذاته هو في حركيته بواسطة منهجه يكون حاضرا باتجاه تحرر الإضاءة بيد أنَ الفلسفة لا تعرف شيئا عن الإضاءة، صحيح أنَ الفلسفة تتحدث عن ضوء العقل لكنها لا تلاحظ إضاءة الوجود[3] لذلك فإنَه من الضروري أن نفكر بالأليثيا أو اللاتحجب بوصفه الإضاءة التي تؤمن حضور الوجود والفكر في بعضهما البعض ولأجل بعضهما البعض، القلب الهاديء للإضاءة نعني به المكان الساكن الذي انطلاقا منه يوجد من هذا القبيل كإمكانية الانتماء أو الترابط بين الوجود والتفكير أي أن يوجد انطلاقا منه الحضور والإدراك والإصغاء في هذا الإلزام يتأسس المطلب أو النداء الممكن لإلزام التفكير بدون الخبرة المتقدمة للأليثيا بوصفها خبرة متقدمة للإضاءة[4].

والحال أنَ سبيل الإنكشاف على الوجود هو "الحقيقة" بوصفها إضاءة أي إنكشاف على سؤال الوجود وتفكير عميق فيه، ومعنى الحقيقة هنا ليس تطابق الشيء والحكم، إنَ من شأن

[1] مارتن هيدغر، كتابات أساسية، ص 207.
[2] مارتن هيدغر، نهاية الفلسفة ومهمة التفكير، ص 55.
[3] المصدر نفسه، ص 70.
[44] المصدر نفسه، ص 73.

الحقيقة أن تكون كشفا عن الماهية التي يكون عليها هذا الشيء فتعبَر عنه عن طريق التفكير فيه وإدراكه والوصول إليه.

ولئن انكشفت الحقيقة سيتحدد الإنسان بما هو كائن مفكر، هذا المفكر قد يتعلق بالكائن من حيث هو كائن فيصير الفكر ناظرا في الكائن ناسيا أمر الوجود- ذاك هو النظر الميتافيزيقي- وقد يتعلق الفكر بالوجود فيصير الكائن المفكر على التحقيق كائنا متأملا ناظرا وذاك هو الفكر الذي يسعى إلى تجاوز الفكر الميتافيزيقي، وأمر هذا الفكر سلبا أن لا يقف عند كنه الأمر الشبيهي وإنَما أن يستكنه كنه الميتافيزيقا وكنه العدمية وإيجابا أن يتأمل في الوجود[1].

معنى هذا أنَه ومن أجل تجاوز التفكير الحيسوبي الذي فرضته الميتافيزيقا التقليدية - بوصفه غياب الفكر- علينا إستعادة التفكير التأملي الذي سيحقق كنه الإنسان وماهيته وسيستعيد وجوده الذي غيبَته الحداثة، لذلك ركز هيدغر على ضرورة تأملنا للوجود، والتأمل هنا يعني التفكير في الوجود عن طريق الإنسان بما هو كائن روحي لا عن طريق التفكير العلمي المشروط بالفاعلية المادية والجانب التقني.

ومن ثم ينبؤنا هيدغر بالبدء الجديد عن طريق الفكر، إنَ الإعداد للبدو فكرا تلك التجربة المهيبة يعبر عنها بتجربة الرابوع das geviert *، ولئن كان البدو المنتظر هو ما به يتحقق تملك الإنسان لكنه الوجود وتملك الكينونة لكنه الإنسان أي التمالك أو التملكك المشترك أو الانتماء المتبادل فإنَ ذلك ليس من شأنه أن يحدث إلاَ في إطار شكل "رباعية العالم" نعني تجربة فكرية من شأنها أن تدرك "الشيء" في موقعه بين "الإنسان" و"الآلهة" و"الأرض" و"السماء"[2].

ليست الأرض والسماء كائنتين بل جهتين لكن ليس بالمعنى المكاني وليست الأرض ما يوجود تحت أرجلنا والسماء ليست ما يوجد فوق رؤوسنا، فهما جهتان بمعنى أنهما البعدان المتقابلان للظهور أي الكيفيتان اللَتان يحدث بهما العالم كنزاع بين الانغلاق والانفتاح وبين الانكشاف والاختفاء، الإقامة على الأرض تحت السماء هي إقامة الإلهيين رسل الألوهية الذين يسميهم هيدغر الفانين[3]"، إنَ هيدغر هنا يحدد الكائن كفاني أي كوجود للموت لكن ليس بمعنى الموت كحد للوجود بل الموت كإمكانية لكون الإنسان فالموت ينتمي للإنسان ما دام موجودا.

---

[1] محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر هيدغر، ص 649..

* الرابوع هو الاسم الذي يدل على العالم في فلسفة هيدغر المتأخرة

[2] محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر هيدغر، ص 654.

[3] مارتن هيدغر، كتابات أساسية، ص ص 212، 213.

إنَ فكرة الرابوع هي أساس بدء تحقيق الوجود وبداية التمالك بين الوجود والإنسان فلئن تبدى العالم بما هو عالم والشيء بما هو شيء فإنَ ذاك هو الأمارة على مجيء كنه الوجود ذاته وإنَ زفاف السماء والأرض واحتفاء البشر والآلهة به لاحتفاء بالانتماء بين الوجود والبشر والتشارك المزدوج الأصيل[1] فالفانون يكونون في الرباعي من حيث أنَه يسكنون والسكن هو الصيانة، وهذا يعني أنَ الفانين يسكنون من حيث أنَهم يصونون الرباعي في ماهيته، وتبعا لذلك تتخذ الصيانة أربعة أشكال: إنقاذ الأرض وإستقبال السماء وانتظار الإله وقيادة الفانين إلى ماهية الموت[2].

وإنَ هيدغر ليجلي عن مفهوم الرابوع هذا الذي تعكسه تجربة الفكر لما بعد عهد الميتافيزيقا بضرب مثال: "الجرة" فالجرة بدءا "شيء" وما كانت هي كما ادعى الفكر الحيسوبي، "موضوعا" للتمثل أو الإنتاج فلا مفهوم "التمثل" ولا مفهوم "الإنتاج" وهما المفهومان اللَذان نهض عليها الفكر الحديث بقادرين على إدراك كنه الجرة بما هي "شيء" أي في "شيئيتها" فإن تبيَن أنَ الجرة ما كان لها أن تكون موضوعا فإنَه ليس لها بالكاد أن تكون كما تصورها العلم فراغا ممتلئا هواء ينتظر سائلا[3]، هذا التفكير الحديث هو الذي رسَخ نسيان الوجود الحقيقي للأشياء وأهمله حيث من شأنه أن يدمر شيئية الشيء بما هو شيء عندما يختزله في جانبه الفيزيقي ودوره المادي فما كان وجود الجرة عند هيدغر كونها حيزا للماء إنما يذهب إلى أبعد من ذلك إلى علاقة الرابوع الأرض والسماء والفانين والآلهة التي يتجلى من خلالها التفكير التأملي –بدل التفكير التقني– الذي يفيد أنَ الجرة هي ما يجمع فكرة الرابوع.

إنَ التفكير الحقيقي بالنسبة لهيدغر هو ما يرى أنَ كنه الجرة ما يمكننا من سكب ما نهبه وما يتم سكبه –سواء أكان ماء أم خمرا– إنَما هو نتاج زفاف السماء والأرض ففي حالة الماء تستقبل الأرض من السماء الغيث والندى وتستفيده عطاء وأفضالا وندى، وفي حالة الخمر تغذي الأرض الفاكهة وترسل عليها من السماء خيوطها الذهبية فقد تحصل بهذا أنَ في كل سكبة ماء أو خمر تحضر السماء الأرض ولمَا كنا نسكن للفانين البشر حتى يروا صداهم فإنَه يحضر هنا البشر أيضا بيد أنَ السكب قد يقرب قربانا للآلهة غير الفانية فتحضر الآلهة وتشهد وذلك كنه "السكب"

---

[1] محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر هيدغر، 657.

[2] مارتن هيدغر، كتابات أساسية، ص 215.

[3] محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر هيدغر، ص 654.

وأعلى مراتبه ومعنى هذا أنَ في سكب ما في جوف الجرة ثمة حضور مشترك لرابوع الأرض والسماء والإلهيون والفانون[1].

إنَ هذه المقاربة لكينونة الجرة تقودنا لدور التفكير في إيقاظ الكائن، ومنه إنَ كنه الإنسان المخصوص له هو كونه كائنا مفكرا لذلك يلزم إنقاذ هذا الكنه المفكر وذلك بإيقاظ التفكير على الدوام والحال أنَه "فعل" وذلك بما يتضمن من دلالة مد يد المساعدة، لكن الوجود وسط الكائن الذي يسمح له بأن يجلي نفسه في اللَسان أي أن يتجاوب مع كنه الإنسان وما هذا التجاوب سوى تفكير، وإنَ هذا التفكير سمته الأساسية هي إنتظار انجلاء فسحة الوجود[2].

إنَ فعل التفكير هنا هو اللَغة بما هي شكله المحسوس وهي السبيل للبدء في الوجود لتعتبر تجربة التفكير الحقيقية منوطة بما هو منطوق في علاقة الرابوع السماء والأرض والبشر والآلهة، ومن ثمَة ملاقاة الإله، فالسؤال عن الوجود هو السؤال عن الإله وكلاهما شكل من أشكال التفكير في استعادة الإله،ولكن ليس لكل لغة القدرة على التعبير عن الإله وإنما اللغة الشعرية وحدها من تستطيع، من هذا المنطلق يبدأ دور **الشعر**

2-الشعر في مواجهة الحداثة:

أ-الشعر ككشف للوجود:

أصبح جليا أنَ هيدغر في مرحلة تفكيره المتأخر يفكر صراحة في التيولوجيا ويحضر لعودة الإله وهذا ما أكدَه في آخر حوار له مع مجلة دير شبيغل "Der Spiegel" الألمانية سنة 1966، يقول: "هناك إله واحد باستطاعته إنقاذنا، ليس لنا إلاَ إمكانية التفكير والشعر لتهييء ظهور الإله أو اختفائه في سقوطنا، ذلك أنَنا سنهلك في غياب الإله[3]"، هذا التصريح –الذي سيشكل خاتمة لكل فكر هيدغر– إنَما هو تقرير يفيد أنَ جل فلسفته السابقة سواء حول الوجود أو التقنية والفكر والشعر، كانت باحثة عن المنقذ لكن دون تسمية واضحة، ليقر في الأخير أنَ الجدير بإنقاذنا هو الإله عن طريق الفكر والشعر، يقول: "من الممكن والضروري في بعض الأحيان أن يقوم حوار بين الفكر والشعر، معا، لا ينجوان من تلك العلاقة الواضحة، وإن كانت مختلفة، بالكلام، يهدف الحوار بين الفكر والشعر إلى استثارة وجود الكلام لكي يتعلم الفانون من جديد كيف

[1] محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر هيدغر، 655.
[2] ال، 650.مرجع نفسه

[3] Entretien avec le spiegel de martin heidegger, p 10.

يهتدون إلى الإقامة في الكلام[1]"، وعليه إنَ شأن القول الشعري هو حوار التفكير مع الشعر حيث يرفع السؤال عن الوجود لدرجة التأمل فيكون الكلام الشعري الذي هو التعبير عن التفكير سبيل السكن في الوجود.

فليس الفكر وحده من يهب إلى الإعداد للبدو المنتظر، وإنما الفن بعامة، والشعر بخاصة يفعل ذلك أيضا، كان شأن الشاعر لشأن المفكر قرينا، فهو رفيق دربه، إنه مثله منقب عن الوجود باحث، بل مقيم لها ومشيد وذلك حتى وإن توسل أساليب غير أساليب الفكر، ومثلما الفكر ميزة نخبة، كذلك هو الشعر وإن الشاعر الحق الوحيد الباحث عن الوجود المقيم لها هو الذي جند طاقات القول الشعري لاكتشاف دلالات الوجود وأبعاد حقيقته بلا منازع هولدرين الشاعر[2].

إنَ الشعر والتفكير كنمطين لإنتاج المعنى يكشفان حقيقة الوجود من خلال فسحة اللَغة، لتكون اللغة هي مصدر القرابة بين التفكير والشعر، لكن هل كل شعر هو تفكير؟، إذا تخلينا عن التفكير العلمي الذي فرضه العصر وعدنا للتفكير بمعناه التأملي كما يطرحه هيدغر أي كونه رحلة شاقة الدروب عندئذ يمكن أن نمارس التفكير ونكتب شعرا، وهما السبيل لانتشال الإنسان المعاصر من أزمته الراهنة إنَهما المنقذ للإنسان من السقوط في الحاضر.

لذلك كان للشعر حضور معطاء وموقع باذخ في فلسفة هيدغر وهذا ما يضعه رأسا في مجابهة صريحة مع أفلاطون والميتافيزيقا الغربية، فإذا كان أفلاطون كما هو معلوم يزج الشعراء خارج مدينته الفاضلة لأنَ الشعر برأيه مزيف للحقيقة وإنتاج للوهمي والمشوه واللامعقول[3]، فإنَ هيدغر على خلاف ذلك يجعل الشاعر الشادي الأصيل راعي الوجود وحامي الكينونة، بل إنَه يجوهر الشعر ويرتفع به مقام الماهية ويمضي باستفهامه الأنطولوجي شطر ماهية شعر، الماهية أوما يمكن تسميته بالميتاشعر أو شعر الشعر فخلف الشعر في تبدده وتعدده وتنوع تجاربه واختلاف حساسياته ولغاته وبلاغاته وتباين عوالمه التخيُلية ومجازاته واستعاراته تكمن ماهية الشعر ويقوم الميتا شعري خلف الشعري[4]، لكن الشعر ليس مجرد تفكير اعتباطي شارد ولا هو مجرد حومان التصور والتخيَل حول ما هو غير واقعي، إنَ ما يعرضه الشعر باعتباره تصميما كاشفا هو المنفتح الذي يسمح بالحدوث بطريقة تجعل المنفتح هذا لا ينير إلا في وسط الوجود[5].

---

[1]مارتن هيدغر، إنشاد المنادى قراءة في شعر هولدرين وتراكل، ص 23.
[2]محمد الشيخ، نقد الحداثة عند هيدغر، ص 657.
[3]محمد الشيكر، هيدغر وسؤال الحداثة، ص 93.
[4]المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
[5]مارتن هيدغر، أصل العمل الفني، ص 144.

إذا، ماهية الشعر تكمن في كشف الوجود وجلبه إلى اللاتحجب أي الانفتاح عليه، وبواسطة هذا الانفتاح تشرق الموجودات ليكون التفكير الشعري هو ذلك التفكير الذي يسأل ويقتفي سؤال الوجود، إنَه تفكير يكون ميَالا نحو تكشُف الوجود وهو ليس عملية ذهنية محضة وإنَما هو تفكير وجداني وعاطفي يستجيب على الدوام للوجود نفسه.

إنَ الكشف بالنسبة لهيدغر يرتبط مباشرة بالحقيقة بوصف الشعر توظيفا لها، وهي نظرية يسودها كما يبدو تصور تركيبي للفن والشعر، الذي يعبَر عن ذاته بشكل نموذجي في ثنائية المقطع الشعري لدى هولدرين الذي غالبا ما يتناوله هيدغر وهو توظيف للحقيقة، هذه الأخيرة منذ زمن بعيد وبشكل أساسي هي أكثر من تطابق القضية مع الشيء، حقيقة تقدَم نفسها بوصفها هذا الانفتاح للآفاق الوجودية هذا التصور دافع عنه هيدغر منذ مقاله "ماهية الحقيقة" المنشور عام 1936[1].

إنَ الحقيقة هي الفعل الذي به نحدس العالم وبه ندرك إنسانية وتاريخية السمات الأساسية لتجربته الخاصة، نعرف أنَ هذه الأحداث بالنسبة لهيدغر أحداث قول لأنَه على الأساس ذاته لكتاب "الوجود والزمان" في اللَغة قبل كل شيء تنتشر تلك الألفة الأصلية في العلاقة بالعالم التي تشكل شرط إمكان التجربة المتناهية تاريخيا على الدوام، إنَ ما قبل الفهم للعالم حيث يكون الوجود الواقعي هو أفق القول(اللَغة) أفق لا يكون الشاشة المتعالية المتجانسة والساكنة للعقل الكانطي، بل الأفق التاريخي المتناهي الأمر الذي يسمح بالكلام عن "حدث الحقيقة" وما ندعوه شعرا إنما هو تلك الأحداث التدشينية الفريدة[2]، لذلك يحتل الفن مكانة مميزة بين الفنون لأنَ الفن يكون شعرا بوصفه تجسيدا وإرساء للحقيقة عند هيدغر بهذا المعنى الماهوي وهنا تكمن العلاقة بين الشعر والفن، فدور الشعر هو تأسيس الحقيقة عن طريق تسليط الضوء عليها بنظم القصائد.

والحال هنا أنَ "الشعر" هو أساس الفن وضامن قيمته لذلك يرى هيدغر أنَه ما من فن إلاَ وهو أصلا قصيدة شعرية مبنية، حتى الشعر نفسه هو ضرب من القصيد بالمعنى الأوسع أي مشروع بيان انفتاح الوجود، ولذلك نرى هيدغر قد نزَل الشعر المنزلة الأولى في مراتب الفن[3]، واذا اعتبرنا أن كل فن في جوهره شعر فسنضطر إلى نسب فن العمارة، وفن التصوير، وفن الموسيقى

---

[1] جياني فاتيمو، نهاية الحداثة الفلسفات العدمية والتفسيرية في ثقافة ما بعد الحداثة، ص 76.
[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
[3] محمد الشبخ، نقد الحداثة في فكر هيدغر، ص 663.

إلى فن الشعر وهذا ما يبدو تعسفا محضا[1]، لكن يجوز ذلك إذا اعتبرنا أنَ الفنون المذكورة هي أنواع من فن اللغة، فهي تعبيرات مختلفة بلغات شتى عن إقامة الإنسان في العالم، وإذا كان الشعر أيضا في أساسه لغة فسيكون أصل كل الفنون "اللَغة" وسيكون الشعر أعلاها منزلة حسب المقاربة الهيدغرية فهو سبيل تكشف حقيقة الوجود.

وقد علَل ذلك بأنَ كون حقيقة الشعر لا يلجأ إلى توسل اللَسان توسل التواصل النفعي كغيره من الفنون وإنَما توسل الكشف عن الوجود، ولمَا كان شأن الشعر ألاَ يعمل من اللَسان جانبه التقني يقول هيدغر: "الشعر هو تأسيس الكلام، وهو تأسيس للوجود بواسطة الكلام[2]"، فقد تحصل بذلك أنَه ينهض على جانب اللَسان الأنطولوجي، فيعمل اللَسان إعمالا مخصوصا، وما كان اللَسان هنا من الكلام بشيء إنَما كنه اللَسان أنَه البيان، وما كان البيان بالقول المصوت، فحيثما لا قيام للَسان كما يشهد الحال على ذلك في وجود الحجر أو النبتة أو الحيوان لا مكان انفتاح الكائن، فلا بيان إلاَ للإنسان[3].

ولذلك، يذهب هيدغر إلى أنَ الوجود وجوهر الأشياء لا يمكن أن ينتجا عن حساب أو أن يتأتيا من الموجود المعطى فهذا يعني أنَه يجب خلقهما بحرية كاملة وأن يتم وضعهما ليصبحا معطيين، هذا العطاء هو تأسيس وفي نفس الوقت الذي تتم فيه تسمية الآلهة وينتقل جوهر الأشياء إلى اللَسان تبدأ الأشياء بالتألق، يتوصل الوجود في العالم للإنسان إلى علاقة وطيدة لذلك نستطيع القول أنَ قول الشاعر تأسيس ليس فقط بمعنى العطاء الحر بل أيضا بمعنى يوطد ويضمن قيام الوجود في العالم للإنسان على أساس ما هو عليه[4]، أي أنَ شأن اللَسان هنا أنَه وسيلة قول حقيقة الوجود والموجود، أي أن تنشد العالم والأرض ومجال القرب من الآلهة، "فالكائن البشري يتكلم، هو يتكلم في حالة اليقظة وفي الحلم، إذن نحن نتكلم باستمرار حتى عندما لا نتفوه بأي كلام، وحين نكون منصرفين إلى الاستماع أو القراءة[5]"، والإبانة هي النظرة الخاطفة والبسيطة التي تمكث في الذاكرة وتستمر متحددة، إنها النظرة التي تحملنا إلى قلب المألوف دون أن نسعى، مع ذلك، إلى معرفته أو التعرف إليه[6].

---

[1] مارتن هيدغر، أصل العمل الفني، ص 145.
[2] مارتن هيدغر، إنشاد المنادى قراءة في شعر هولدرين وتراكل، ص 62.
[3] محمد الشيخ، نقد الحداثة عند هيدغر ، ص 663.
[4] مارتن هيدغر، إنشاد المنادى قراءة في شعر هولدرين وتراكل ، ص 63.
[5] المصدر نفسه، ص 07.
[6] مارتن هيدغر، إنشاد المنادى قراءة في شعر هولدرين وتراكل، ص 48.

يتبين من هذا أنَ الكلام سواء في شكله الملموس (الشعر) أو في شكله الصامت (التفكير) أساس وجود الإنسان في العالم وانكشافه بما هو كائن أي تأسيس لحقيقته الوجودية، وما كان قصد هيدغر الشعر في شكله المعتاد فلمَا فضله على الفنون ما كان تفضيلا اعتباطيا أو فضَل شكل القصيدة ونثرها ونغمتها، وإنَما ما تحمله من كشف وإبانة وحقيقة عن الوجود والآلهة، فالنظم الشعري هو أحسن سبيل للكشف عن كينونة الكائن والوجود والآلهة، وذلك أنَ الكشف سمة الشعر وخاصته.

والحال أنَ كنه الشعر هو الإقامة، لما من شأنه أن يبقى ويدوم "الكائن"، فإنَه لا يفعل ذلك إلاَ بفضل إبذال الوجود له وإفضاله بقيامه ووهبه انجلاءه بفسحة ظهوره، وإنَ الشاعر لهو من كان من شأنه أن يقيم الوجود، ويقيم شعريا تعني المثول دائما في حضرة الآلهة والإحساس بالقرب الجوهري للأشياء، أن تكون الإقامة شعرية في العمق فهذا يعني أنَ الوجود في العالم ليس استحقاقا بل هبة[1]، ففي تعبير شهير يطلق هيدغر على الإنسان /الكائن اسم "حارس الوجود" فالمفكرون والشعراء هم أولئك الذين يسهرون ويحرسون على هذا المأوى حراستهم وعنايتهم هما الإنجاز التام لتجلي الوجود، إذ من خلال قولهم يحملون إلى اللغة ذلك التجلي ويحتفظون به هناك[2]. إذن، مهمة المفكر والشاعر هي إنقاذ إنسان هذا العصر وإرجاعه إلى وجوده الحقيقي عن طريق اللغة، فاللغة هي مسكن الوجود حيث يقيم الإنسان، وعظمته في البقاء منفتحا ويقظا للنداء المقدس لذلك ينصحنا هيدغر بضرورة تعلم أن نفكر شاعريا بدلا من التصرف بشكل ذرائعي وحسب لأنَ الشعر هو المنقذ من سطوة الأهواء المادية والمنفلت من الأفعال الغائية، الشعر في ذاته هو تفكير الوجود الحقيقي والمعبر عنه.

وإقامة الكينونة هنا تفيد معنيين إثنين: وضع ما من شأنه أنَه لا يوجد بعد، أي إقامة مشروع وجوده ولمَا كان المقيم، هنا، فعل شعر قول وإبانة فإنَ الإقامة تعني هنا حمل المشروع المرسوم إلى مجال القول ووضعه داخل وجود شعب معين فالشعراء بهذا المعنى من يقيمون في أشعارهم للشعب مشروع قيامه[3].

وثانيهما: "حفظ ما قام" بمعنى حفظ ذكراه ومراعاة ذاكرته وحمل الناس على استذكاره، إنَما الشعراء بهذا المعنى هم من يذكر الشعب بأمر قيامه وكيانه إذ لما كان الوجود "مشروعا مستقبليا"،

---

[1] مارتن هيدغر، إنشاد المنادى قراءة في شعر هولدرلين وتراكل، ص 64.

[2] المرجع نفسه، ص 117.

[3] محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر هيدغر، ص 666.

وإنَ الشاعر هو ذاك الذي قوله إشارة ولذلك فهو يحتل موقعا وسيطا بين الآلهة والبشر، إذ هو يفكر فكر الفانين فالشأن في وجوده إذا أنَه وجود بيني وسيط، ولهذا كان الشأن في الشاعر أن يعرض الأمر المقدس الذي يجلي كينونة الآلهة ويمتحنها وذلك حتى تجيء هي لتنجلي من تلقاء نفسها بفضل قوله فتقيم بذلك في مسكن بني البشر (الأرض) وتستوطن[1].

مما سبق ذكره نخلص إلى أنَ السبيل للإله وعودة المقدس للوجود لدى هيدغر يتجسد في قراءته للشعر، وأنَ هذا الأخير هو السبيل للتعبير عن الإقامة في الوجود ومنه استحضار الإله، فالشاعر هو من يحمل قول الإله للبشر، وهو من يعبر عن وجود البشر بتجسيد حياتهم وتاريخها فينقلها من جيل للآخر، والقصيدة هي الناجية من سطوة التقنية وما تبقى للإنسان فبعد إدانته لعصر التكميم والتجريب التقني وإشارته الدائمة إلى الأزمة التي حصرت الوجود في بعد مادي فيزيقي غائي على حساب الوجدان والبعد الروحي أدى إلى تفشي العدمية والعبثية لذا تعتبر دعوته الإنسان إلى كشف وجوده وتحقيق كينونته والخلاص من هذا العالم دعوة إلى التوجه نحو الإله وذلك لن يكون إلاَ بالشعر، وهنا تبدأ **مهمة الشاعر**.

ب-مهمة الشاعر "تسمية الإله":

حدَد هيدغر مهمة الشاعر بتسمية الإله حيث يتم التعبير عنه بواسطة الكلمة، فالكلمة الشعرية تقوم بالكشف عنه بإحضاره إلى نور العالم ويحتجب عند الاستغراق في الموجودات، هكذا يدخل الشاعر بتسمية الإله في علاقة فريدة معه، ويخبرنا عن مستقره وعن الإشارات التي يرسلها إلى البشر، يخبرنا هيدغر أنَ الشعر هو العملية الإبداعية التي يتوجه فيها الوجود ونداؤه إلى الشاعر ويقوم الشاعر بترجمة هذه الرسالة في "كلمات"، يقوم الشاعر إذن بدور "الوسيط" بين الآلهة والفانين أو البشر[2]. يقول: " إنَ الحوار الفعلي الذي هو -نحن- يكمن في واقع تسمية الآلهة وواقع أن يصبح العالم كلاما، إلاَ أنَ الآلهة لا تحضر في الكلام إلاَ إذا كانت هي نفسها تدعونا وتسمينا عبر استدعائها لنا، فالكلام الذي يسمي الآلهة ليس سوى الاستجابة لهذا الاستدعاء[3]، هكذا تكون الكلمة الشعرية هي الوسيلة التي تتحدث بها الآلهة عن ذاتها إلى البشر حيث يحوَل الشاعر ما يتلقاه من الإله إلى كلمات وأقوال وهذا هو الاستدعاء الذي توجهه الآلهة للبشر ليعبر عنها من جهة وعن الوجود من جهة أخرى، فتأسيس الوجود الحقيقي يرتبط بحضور الإله فيه.

---

[1]محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر هيدغر، ص 666.
[2]ميرنا سامي، هيدغر والدين السفر في اللغة والسكن لجورال الإله، ص 206.
[3]مارتن هيدغر، إنشاد المنادى قراءة في شعر هولدرين وتراكل، ص 61.

ولكنهم غالبا ما يعجزون عن الإنصات إليهم إلاَ الصفوة من المفكرين الذين يكونون مستعدين لتلقي الكلمة الشعرية، فضلا عن أنَ تلك الكلمة سرعان ما تفقد معناها وما فيها من عمق ما لم يتلقها المفكر برعاية واهتمام وما لم تتأصل لدى الفانين، فالشاعر عند هيدغر هو القادر على تسمية المقدس أمَا المفكر فإنه يؤكد على الكلمة الشعرية أي يحافظ ويصون حقيقة الوجود التي يسميها الشاعر من خلال الكلمة[1].

إنَ اللَغة منظورا إليها من زاوية ماهوية وميتا–لسانية، لا تصبح ذريعة لشطحات الشعراء وفتوحاتهم البلاغية، هي ذلك الكلام البدئي الذي يتكلمه كل شاعر ويملي عليه كلامه الأصلي والشعر هو الذي يقود إلى أرض اللَغة ويكشف له بما هي أرض وأساس وقرار اللَغة بيت الشاعر وجغرافيته الأنطولوجية والشعر هو الكلام البدئي في خلوصه وهو اللَغة في نقائها الأوَل، اللَغة في ماهيتها الشعرية ليست وظيفة أداتية وليست وساطة للتواصل هي كشف للأشياء، إنها تؤسس عبور الأشياء إلى العالم وكلمات الشاعر لا تعكس تجربة الشاعر إزاء العالم بل تخلق عالم الشاعر وتقدس كونه الشعري وتدشن وجود الأشياء[2]. يقول هيدغر: "منذ أن كنا حوارا اختبر الإنسان أشياء كثيرة وسمى عددا من الآلهة ومنذ أن تأرخت اللَغة فعلا كحوار انتقلت الآلهة إلى الكلام وانبثق العالم، ولكن ينبغي أن نشير مرة أخرى إلى أنَ حضور الآلهة وانبثاق العالم ليسا مجرد نتيجة لحدوث اللَغة، بل هما متزامننان معها في القدم حتى أننا نرى الحوار الفعلي الذي هو نحن، يكمن في واقع تسمية الآلهة وواقع أن يصبح العالم كلاما[3]. فاللَغة بشكل عام وقبل كل شيء أساس الوجود والآلهة والبشر حيث تشكل ما يضمن إمكان أن يجد الإنسان نفسه في قلب تفتح الوجود فلا يكون العالم إلاَ حيث تكون اللَغة.

وبتعبير آخر لهيدغر: "حيث تكون اللَغة تكون تلك الدائرة الدائمة التبدل من القرارات والنوايا من النشاط والمسؤولية، ولكن أيضا من الإضطراب والسقوط والضلال، وحيث يكون عالم يكون هناك تاريخ، إذن فاللَغة هي التي تضمن أن يكون الإنسان بوصفه كائنا تاريخيا[4] أي هي ما يعطي الكائن بعده الزمني وكل انفعلات الإنسان الوجودية الوجدانية أو المادية تعتبر حسب هيدغر لغة وكما يقول هي ما يحقق إقامته في العالم.

---

[1]ميرنا سامي، هيدغر والدين السفر في اللغة والسكن لجوار الإله، ص 207.
[2]محمد الشيكر، هيدغر وسؤال الحداثة، ص 96.
[3] مارتن هيدغر، إنشاد المنادى، قراءة في شعر هولدرين وتراكل، ص61.
[4]المصدر نفسه، ص 59.

والحال أنَ الشعر لا يتلقى اللَغة بوصفها مادة تكون في تصرفه لكي يعمل آليته فيها، بل على العكس من ذلك الشعر هو الذي يبادر إلى جعل اللَغة ممكنة، فينبغي أن نفهم جوهر اللَغة انطلاقا من جوهر الشعر، قلنا إن تأسيس الوجود في العالم للإنسان هو الحوار بوصفه نمطا خاصا من تشكُل اللغة[1].

والشاعر الكبير ليس كذلك إلاَ انطلاقا من إملائه لقول شعري فريد وتقاس عظمته بمقدار تفانيه في إظهار هذه الفرادة بحيث يتوصل لأن يضمنها قوله كشاعر في شكله الخالص[2]، فالشاعر يقف في الحيز الوسطي ما بين الآلهة وصوت الشعب وفي هذا المابين بالذات يتقرر ما هو الإنسان وأين يتأسس وجوده في العالم، إنَ الإنسان يحيا شعريا على هذه الأرض[3]، فلولا الشاعر ما كانت الوساطة بين الآلهة والبشر فهو يسمي الآلهة ويسمي كل الأشياء بما هي عليه، هذه التسمية لا تقتصر فقط على منح إسم للشيء إنَما يعبَر الشاعر في قوله بكلام يدفع الوجود لأن يصبح مسمى، فيكون ما هو عليه وبذلك يصبح معروفا بوصفه موجودا.

لكن المقدس هو ما لا يستطيع الشاعر تسميته مباشرة لكنه يحل في نفسه، إذ ينبغي أن يكون هناك ما يلهب هذه النفس بالتسمية، ولا يمكن أن يتم هذا إلاَ عبر الإله الذي يتوسط بين مراتب المقدس العليا والبشر وهكذا تكتمل الحلقة التي تفضي بالمقدس لأن يمثل بين البشر، فالبشر في حاجة للآلهة والسماوي في حاجة للبشر، ولأنَ الآلهة آلهة والبشر بشر فإنهم في حاجة متبادلة لأن يكون وجودهم معا لينشأ الحب بينهم، هذا الحب يجعلهم ينتمون إلى المقدس[4].

إذا، يهدف هيدغر من خلال مقاربته لتسمية الغله والمقدس تهدف في الأساس إلى قطع شوط مهم مع الميتافيزيقا من أجل فسح المكان لقدوم الآلهة التي كانت تجربة هولدرين الشعرية كلها تعبيرا عن فرارها[5]، حيث يجاهد ي هيدغر فسح المكان عبر الشعر الذي يسمي المقدس، وفسح المكان يعني إخلاء المواقع والأمكنة في الوجود حيث للإله أن يظهر حيث تختفي الآلهة في العصور الحديثة، ويسميه هيدغر "بالإله الأخير".

فإذا كان آخر الآلهة في العالم القديم عند هولدرين هو الإله المسيحي،– ونحن الآن نحيا عصر غياب الآلهة– فإنَ الوجود عند هيدغر أصبح أكثر من مجرد حضور، إنَه بالأحرى غياب،

[1]مارتن هيدغر، إنشاد المنادى، قراءة في شعر هولدرين وتراكل، ص 65.
[2]المصدر نفسه، ص 22.
[3]المصدر نفسه، 67
[4]المصدر نفسه، ص 81.
[5]إسماعيل مهنانة، الوجود والحداثة هيدغر في مناظرة العقل الحديث، 239.

فهو إذ يفسر هولدرين يرى أنَ فكرته عن الوجود بوصفه حدثا أو انبثاقا من غير علة مثل إنصاته لهولدرين الذي وضع

في الشعر غياب الآلهة وليس لها من انشغال آخر غير استكشاف هذا المكان غير المحتمل لكن من الضروري لمجيء جديد للوجود ومن ثم الإلهي[1].

في ظل غياب الآلهة يصبح الشعر بديلا ويصبح هولدرين هو الشاعر الأخير، إنَ اسم هولدرين لا يرد على لسان هيدغر في مجمل كتاباته المتأخرة إلا على جهة التجلة والتقديس فهولدرين حسب فيلسوف الغابة السوداء هو شاعر المقدس، ويذهب هيدغر في تبرير اختياره لهولدرين دون شعراء آخرين من مثيل هوميروس، شكسبير، أو دانتي، في قوله " لم نختر هولدرين لأنَ أعماله تحقق من بين أعمال لآخرين الجوهر العام للشعر، بل لأنَ ما يشكل المتن الشعري عنده هو بالذات هذا التصميم الشعري الذي يقوم على نظم جوهر الشعر نفسه في قصيدة ذلك أننا نرى في هولدرين شاعر الشاعر[2]".

والحال أنَ هيدغر اعتبر أنَ هولدرين هو من نبَه إلى أنَ الشعر هو السبيل للعودة للوجود وتحقيق الكينونة حيث وجد في أشعار هولدرين الإله المنقذ الذي طالما كان في انتظاره، وكل أشعار هولدرين حقق من خلالها مفهوم القصيدة بمعناها الميتاشعري، تلك القصيدة الفريدة بمعناها حين تعبر عن عودة المقدس وتجلي الإله عبر الوجود.

في شعر هولدرين نستطيع أن نختبر القصيدة شعريا "القصيدة" هنا قد تعني القصيدة بصورة عامة، أو مفهوم القصيدة الذي ينطبق على كل قصائد الشعر العالمي لكنها قد تعني أيضا تلك القصيدة الاستثنائية التي تتسم بأنها الوحيدة التي تأتينا على نحو الشراكة، بمعنى أنها تملي علينا الشراكة التي فيها نحن نقيم، سواء أدركنا ذلك أم لم ندركه، وسواء كنا على استعداد لهذه الشراكة أم لا[3].

إنَ عملية هولدرين التي اضطلع بها هيدغر هي عملية تمضي بهولدرين شطر اللاشخصي واللاتاريخي وتنتهي به في حدود الألوهية ومدارات الأسطورة فيتحول الزمني إلى ميتا– زمني والواقعي إلى أسطوري، هولدرين هنا هو شاعر مجرد متعال وشاعر الماهيات أي شاعر ماهية اللغة وماهية الشعر وماهية الوطن الأم وماهية الأمة وماهية الحضور وماهية الماهية

---

[1]جان غرندوان، فلسفة الدين، ص 149.

[2]مارتن هيدغر، إنشاد المنادى قراءة في شعر هولدرين وتراكل ، ص 55.

[3]المصدر نفسه، ص 102.

عينها، وشعره يصغي لنداء الوجود وينشد زمن الأوبة لنقاء الأشياء وينشد أوبة الآلهة[1]، يذكر هيدغر عبارة لهولدرين: " إنَنا نحن البشر حوار"، لقد سبق أن تبين لنا أن وجود الإنسان يتقدم باللغة وفيها، إلاَ أنَ هذه اللَغة لا تكتسب حقيقة تاريخية إلاَ في الحوار....فهولدرين يقول"منذ أن كنا حوارا، وكان باستطاعتنا أن يسمع بعضنا البعض الآخر، وهكذا نرى أنَ القدرة على التكلم والاستماع تتعايشان في الأصل "نحن حوار"[2].

لذلك يعتبر هيدغر أشعار هولدرين نصوص تعبر عن الوجود بعد انصراف الآلهة والمعنى والحقيقة منه، بل إن الشعر هو ما يستشرف عودة الآلهة، إن قصيدة هولدرين لا تحيل على تجربة فنية شخصية أو أثر ابداعي خاص بل يحيل إلى نص يمكننا أن نخلص من خلاله إلى فلسفة وجود أساسها الإله.

ولذلك صمَم هيدغر على مواجهة هولدرين من أجل تحقيق إختراق حقيقي للغته الخاصة، كان شعر هولدرين مقربا إليه على الدوام خلال الحرب العالمية الأولى، في الحقيقة كانت هذه هي الحقبة التي أصبح فيها هولدرين مشهورا ومنذ ذلك الحين كانت الأعمال الشعرية لهولدرين ترافقه كمرجع دائم، حاول من خلاله أن يفهم عمل الفن على أنَه حدوث خاص للحقيقة وأن يحاول التفكير في "العالم" و"الأرض"[3] يقول: "الأرض التي شيَدت بقوة أهل السماء لذلك تكون قابلة للإقامة وتحمل في أرجائها المقدس أي دائرة الإله، مما يعني أنَ الأرض ليست أرضا إلاَ بوصفها أرض السماء التي هي بدورها ليست سماء إلاَ لما تتجزه نحو الأسفل، على الأرض"[4].

إنَ استعمال مصطلح الأرض مفهوما فلسفيا كان شيئا جديدا ومذهلا ومن المؤكد أنَ تحليل هيدغر لمفهوم العالم الذي استنتجه بناء من بنية الوجود في العالم ثم وضحه كبنية لتعولم العالم، أحدث تحولا حقيقيا بالطريقة التي فهم بها هذا المفهوم في الموروث الفلسفي حيث نقل الاهتمام من مشكلة علم أصل الكون إلى نظيرها الأنتروبولوجي[5]، يقول هولدرين: "عندها يحتفل بالقران بشر وآلهة"، ويشرح هيدغر هذا البيت، المقترن بها هي الأرض ونحوها يتجه غناء السماء، والقران يمثل العلاقة الحميمة والكثيفة بين الأرض والسماء والإنسان الآلهة[6].

---

[1] محمد الشيكر، هيدغر وسؤال الحداثة، ص101.
[2] مارتن هيدغر، إنشاد المنادى قراءة في شعر هولدرين وتراكل، ص 60.
[3] جورج هانز غادامير، طرق هيدغر، ص384..
[4] مارتن هيدغر، إنشاد المنادى قراءة في شعر هولدرين وتراكل، ص 90.
[5] جورج هانز غادامير، طرق هيدغر، ص 384.
[6] مارتن هيدغر، إنشاد المنادى قراءة في شعر هولدرين وتراكل ، ص 97.

وبطبيعة الحال، كانت هناك إرهاصات لاهوتية وإرهاصات فلسفية أخلاقية لهذا الحدث ولكن أن تصبح "الأرض" موضوعة فلسفية، فهذا التحول في الكلمة فرض شعريا استعارة مفهومية مركزية يعني أنَه اختراق حقيقي، ولم تكن الأرض مفهوما مقابلا للعالم أي مجرد حقل مرجعي ذي صلة بالكائنات الإنسانية فحسب، بل في العلاقة بين أرض ملاذية ومخفية وعالم باد للعيان فيهما فقط أمكن التوفر على مفهوم الحقيقة الإنسانية، وعلى هذه الحقيقة فتح طرق جديدة في التفكير[1].

إنَ شعر هولدرين بالنسبة لهيدغر هو الإصغاء إلى الوجود بمعنى أنَ شعرية هيدغر حين تنصت إلى ماهية الشعر وتصغي إليه في حقيقته المحايثة فإنَها لا تنطلق من الدرس اللَساني ولا تصدر عن مرجعية نقدية محددة إنَما تحاور الشعر فلا تبحث عن شيء ما فيه بل تبحث عن الوجود في الشعر، ويضرب لنا هيدغر مثالا في ذلك من خلال نقله لقصيدة لتراكل بعنوان: "مساء شتائي".

نص القصيدة :

حين يهطل الثلج على النافذة

وحين طويلا يقرع جرس المساء

لكثرة من البشر تكون المائدة جاهزة

والبيت مهيبا وملآنا

ثمة من يكون على سفر

يصل إلى الباب عبر الدروب المظلمة

ذهبا تزهر شجرة الرحمات

التي تلدها الأرض من نسغها الطري

أيها المسافر أدخل بدعة

الألم حجر العتبة

هنا في الضوء الخالص، يشع

على الطاولة، خبز ونبيذ[2].

[1]محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر هيدغر، ص 386.

[2]مارتن هيدغر، إنشاد المنادى قراءة في شعر هولدرين وتراكل، ص 11.

من خلال أبيات هذه القصيدة يقودنا الشاعر عبر صورة تخيلية "لمساء شتائي" إلى لحظة مميزة عبر أحداثها، حيث يتخيل الشاعر شيئا ممكن الحدوث فيصوره بكلمات شعرية تجعله حدثا وجوديا، أي تجعله "وجودا" عبر إثارة الإنطباع لدينا بأنَه حاضر غير أنَ القصيدة لا تتناول مساء محددا في مكان أو زمان معينين، بل تطلق العنان للمخيلة لتصور هذه اللحظة الوجودية عبر النفاذ إلى الميتاشعري أي إلى ماهية الشعر الحقيقية.

هذه العملية لا تتم من خلال قراءة انطباعية أو هاوية لشعر شاعر أصيل ولا أيضا من خلال قراءة مؤسسة ابستيمولوجيا ومدججة ميتودولوجيا فالشعر الأصيل معتاص جواره بعيد غوره، فما دام الشعر الحقيقي الأصيل هو تسمية للإله وكشف لحقيقة الوجود فيتعين أن نتأتى لهذا الشعر على مقربة من الوجود، وأن نفكر في ماهيته بفكر الوجود، ففكر الوجود وحده يملك حسب هيدغر قدرة العبور إلى ماهية الشعر وبالتالي الاحتفاء بالميتا شعري حيث يلتحم الفكري والشعري والأنطولوجي واللغوي[1].

إذن يمكننا الوصول إلى أنقى صور الوجود في لغة الشعر، فمهمة اللغة هي أن تجعل الموجود وجودا منكشفا لنستطيع بالتفكير وبالشعر أن نستعد لظهور الإله أو أفوله، ونحن الآن نحيا عصر غياب القداسة وإذا أردنا استعادة الإلهي فما علينا إلاَ أن نفكر فيه و ننظم فيه أشعارا و أن نستعد لانتظاره وأن نوقظ في أنفسنا الاستعداد لهذا الانتظار.

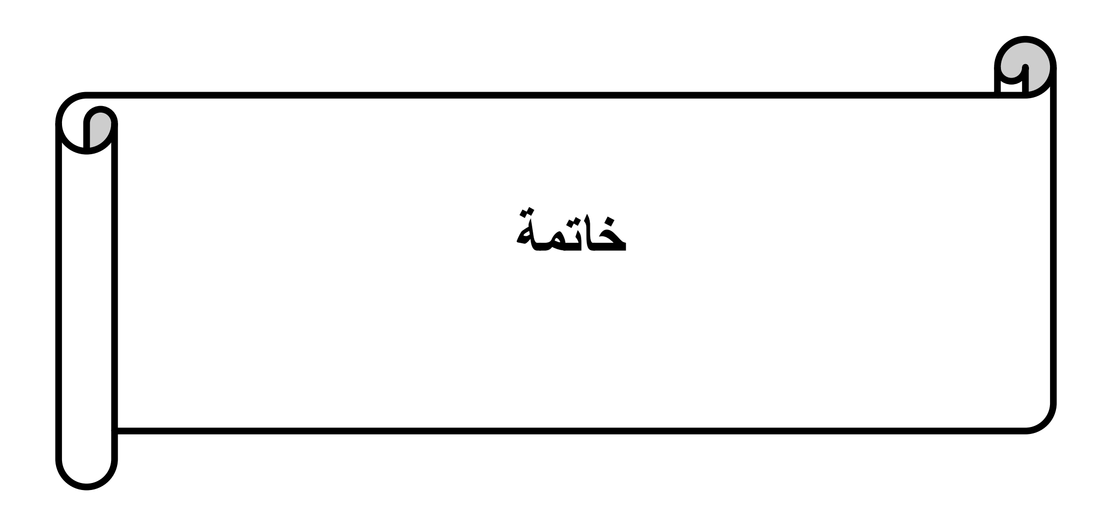
[1]محمد الشيكر، هيدغر وسؤال الحداثة، ص 94.

نتائج الفصل:

مما سبق ذكره من المفيد أن نتوصل إلى مجموع النتائج التالية:

- إنَ البحث في الوجود عند هيدغر يعتبر أحد الكيفيات التي تمظهر بها سؤال الدين في أفق الخطاب الأنطولوجي رغم كون البحث الديني مستترا خلف البحث الوجودي لكنه انكشف وتجلى في إطار البحث عن الوجود الأصيل.

- يترنح الفكر الهيدغري بين "فكر الوجود" و"فكر المقدس"، هذا التقابل الحتمي يفيد أنَ التفكير الوجودي يهيمن على خطاب المقدس بل ويرتبط به بطريقة مباشرة، هذا ما أفضى إلى المسائلة التي راهن من خلالها على تقويض منطلقات الميتافيزيقا التقليدية ومجاوزة خطابها وتحرير المقدس عن طريق استعادة سؤال الوجود.
- حوَل هيدغر من خلال نصوصه البحث في معاني ورهانات "الإله" وفي تاريخه الإصطلاحي إلى ورشة فلسفية تحلل أنموذج جديد لإله حر وغير ديني في أفق الوجود الغربي.
- إنَ الحقيقة ترتبط بالفن واللَغة من حيث كون الفن هو السبيل للتعبير عن الوجود من جهة ومن حيث كون كل فن هو لغة فهذه الأخيرة تشكل كل انفعالات الكائن بالنسبة لهيدغر ففن العمارة (البناء) هو لغة، وفن الرسم لغة....وهذا معنى أن تكون اللغة مسكن الكائن.
- إنَ الشعر هو أسمى الفنون كونه الوحيد الناجي من سطوة التفكير التقني، وهو آخر آمال الإنسان كسبيل للعودة للإله لأنه ذلك التفكير التأملي الذي يتغنى بالآلهة ويسميها.


خاتمة

خاتمة:

من خلال البحث في نصوص هيدغر ومحاولة مجاراته فكريا يمكننا أن نخلص من خلال ما عرضناه داخل فصول هذا البحث إلى أنَ هذا المفكر –نزولا عند رغبته في اعتباره مفكرا لا فيلسوفا– وهو يرفض تماما كل ضروب التصنيف حيث يخشى على فكره من النسقية الفلسفية ويريد له الانفتاح التام يدعونا إلى تفكير حر يتخلى عن صفة الفلسفة تهيبا من التصنيف والنسقية فهو بكل شاعرية كاتب هاو لا يكتب إلا تفكيرا، وهنا تكمن فرادة اللَغة الهيدغرية، إنَ إعداده للانفتاح فكرا وشعرا في إطار البحث عن الإله ظل غامضا لدى الكثير من قراءه حتى اعتبره البعض منكرا للألوهية، لكن بحثه الدؤوب في أشعار هولدرين عن فسحة الوجود عن طريق عودة المقدس والإله خير دليل على أن بحثه منذ البداية هو بحث عن الإله.

إنَ المتتبع لمراحل الفكر الديني في فلسفة هيدغر يلاحظ أنه شهد تذبذبا بين تنشئة كاثوليكية صارمة ثم انقطاع تام عن المنهل المسيحي، ثم عودة فكرية مع فلاسفة من أمثال توما الإكويني وأغسطين وكارل بريغ، حيث كان لكتابات هؤلاء أثر كبير على فكره في هته المرحلة، ثم تتويج هذه القراءات في كتاباته المتأخرة بالبحث عن الإله من خلال الفكر الشاعري، بيد أنَ عودة المقدس عند هيدغر لا تعني العودة إلى الدين المسيحي كما فرضته الكنيسة في العصور الوسطى أو الدين العقلي الذي فرضته الأزمنة الحديثة، العودة للمقدس تعني استدعاء الإله بمعناه الحر الغير ديني وجعل تجربة الدين ممكنة من أجل إضفاء المعنى للوجود، يؤكد هيدغر "عودة للمقدس" كمجال للانفتاح على الإله هو الانفتاح على أنماط غير تقليدية من الدين فبعد تفشي العدمية والعلمنة والتجديف ضد الدين في الغرب، تكون العودة للمقدس إعادة ترتيب إستراتيجية، ليكون بعد القداسة أكثر تلاءما وتفاعلا مع التغيرات التي فرضتها العلمنة الحديثة، هذه الأخيرة قادت الفكر الأوروبي نحو العدمية وتفشي اللامعنى والانزلاق نحو الحياة المادية على حساب المعنى بل على حساب الوجود في حد ذاته فبعد أن صار هذا الأخير خاضعا للتقنين والحساب أصبح كل شيء يباع ويشترى ما أدى إلى سقوط عدمي وتغييب كلي لكل أنواع المساءلات الايتيقية، ما خلق أزمة الأرض والكائن والعالم، ما جعل الوجود يستنزف ويسير نحو الهلاك فمن سيطرة التقنية على الإنسان ليصير جسده آلة إلى استغلال موارد الأرض تحت سلطة التقنية واستنزاف خيراتها هو الطريق الذي رسخته مباديء فكر الحداثة إلا أن حلم الحداثة باء بالفشل وخلق أزمة الإنسان فنسى

بذلك وجوده فكان لزاما العودة لهذا الوجود، في هذا السياق يمكننا أن نرى بأنَ بحث هيدغر في الوجود إنَما هو نابع من صميم تجربة غياب الدين عن أفق الفكر الفلسفي.

مجموع النتائج المتوصل إليها:

- ✓ أنَه لا يمكن أن نقرأ هيدغر دونما أن نغوص في فكره، وأن نتبنى منهجه، فمحاولة الوثوب للوجود كما فكر فيه هيدغر قادتنا معه نحو تاريخ الوجود، فلا يمكن القبض على الميتافيزيقا الكلاسيكية (الفكر الفلسفي) وتفكيك أسسها الأنطولوجية إلاَ من خلال العودة لهذا الفكر، ومحاولة تقويضه من أجل بناء أنطولوجيا جديدة على أنقاضه.
- ✓ توجه مارتن هيدغر للبحث في سؤال الوجود، حيث اعتبر أن هذا الأخير قد وقع في النسيان، وهذه العبارة تعني في أجل معانيها نسيان الإنسان، وهنا تكمن آفة الفلسفة والفلاسفة، حيث انشغلت كل دالراسات منذ الفلاسفة اليونان إلى نتشه عن الإنسان واستعاضت عنه بقضايا أبعدته عن وجوده الأصيل ووجوده بما هو إنسان، في هذا السياق سعى هيدغر لتقويض أسس هذا الفكر، وتأسيس أنطولوجيا وجودية تجعل التناول الفلسفي كله مركزا حول معنى الوجود وحول حقيقته، وذلك لأن البحث الفلسفي الحقيقي يجب أن يهتم بالوجود ثم تليه البحوث الفلسفية الأخرى.
- ✓ يرى هيدغر أن ضرورة سؤال المقدس ترجع لأننا نعيش في زمن غيب فيه سؤال الدين بشكل تام، وجعله من القضايا الخالية المعنى، هذا ما فرضه التصور الاسمي للوجود، فالنزعة الاسمية تهمل كلية مسألة المعنى، فلا ريب إذن أن مسألة الدين شهدت أفولا خلال هذه الحقبة، فمع تفشي النظريات الكبرى تحولت المركزية من الدين نحو العلم وأضحى هذا الأخير بمثابة دين جديد يثق الإنسان الحداثي في كل نتائجه .
- ✓ إنَ هيمنة العقل التقني، وتفشي الفكر العدمي أدى إلى أزمة روحية شهدها إنسان هذا العصر.
- ✓ أنَ فكر مارتن هيدغر هو فكر ديني بالأساس، فعلى الرغم من أنَ سؤال الدين يطرح بشكل مضمر لكنه يتداخل ضمنيا مع سؤال الوجود الذي يشكل الأساس لكل فلسفة هيدغر، لذلك يربط بين تحقيق الوجود وإمكانية تجربة المقدس وقد ركز على كون

مسألة الوجود ذات أولوية على المقدس والإلهي، فالبداية تكون برفع سؤال الوجود والبحث فيه ثم تحقيقه لينفتح على أبعاد المقدس ف الوجود تهيئا لقدوم الإله.

- ✓ إنَ اللَغة كما قدمها هيدغر، مأوى الكائن إنَها الوجود في حدود الكلمات، إنَها الانعطافة التي تخلص بها هيدغر من أثقال التبعية الفكرية تخلصا نهائيا فبعد محاولاته العديدة والدؤوبة بناء أنطولوجيا جديدة ظلت الميتافيزيقا الكلاسيكية ملاحقة له، في حين تكون اللغة وهي تنطق الوجود تعبر عن الأليثيا التي جاهد هيدغر في الوصول إليها.
- ✓ إنَ البحث عن حقيقة الوجود هو الانفتاح على الفن واللغة، الفن وهو يتخلص من سلطة المادي وتبعات عصر الحداثة يصير معبرا إلى الوجود من حيث هو تعبير عنه.
- ✓ البحث عن ماهية الشعر كونه أقرب تعبير تحاول اللغة من خلاله قول الحقيقة ويطرحه كبديل فكري يتزاوج فيه الفكر والشعر كبديل للفلسفة التي أخذت منحى الميتافيزيقا منذ أفلاطون، فأهملت بذلك التفكير في الوجود.

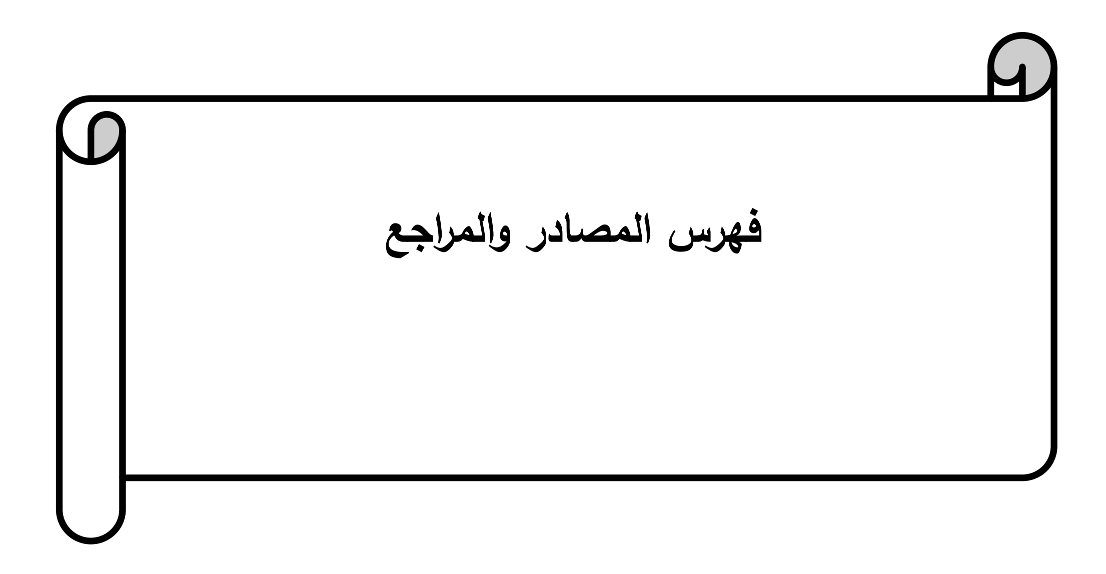
وجد هيدغر ضالته وهو يبحث عن الحقيقة في اللَغة في ماهيتها الشعرية فباستطاعة الفكر من خلال القول الشعري الإفصاح عن حقيقة الوجود، فبعد أن يثبت التفكير كبديل للنسق الفلسفي الصارم، ويفتح له العنان بعيدا عن سلطة العقل والاستطيقا الحداثية هنا تتحقق شروط التجربة الشعرية الحقة التي تجاوزت حدود العقل والمنطق فتكشف عن الوجود كقصيدة، ليس القصيدة بمعناها المادي المتعارف بل القصيدة كما عبَر عنها هولدرين التي تمنح إمكانية للشعر لتحقيق الجوار الأصيل للوجود والسكن النهائي مع الآلهة.

الفهارس:

1- فهرس المصادر والمراجع

2-فهرس المصطلحات

3-فهرس الموضوعات


فهرس المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع:

1-قائمة المصادر:

أ-باللَغة العربية:

1. مارتن هيدغر، التقنية الحقيقة الوجود، تر/ محمد سبيلا وعبد الهادي مفتاح، المركز الثقافي الغربي، بيروت .
2. مارتن هيدغر، السؤال عن الشيء، تر/ إسماعيل مصدق، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2012.
3. مارتن هيدغر، الكينونة والزمان، تر/ فتحي المسكيني، دار الكتاب الجديدة المتحدة، ليبيا، 2012.
4. مارتن هيدغر، قراءة في شعر هولدرلين وتراكل، تر/ بسام حجار، المركز الثقافي العربي، ط1، 1994.
5. مارتن هيدغر، كتابات أساسية، تر/ إسماعيل مصدق، ج2، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2003.
6. مارتن هيدغر، كتابات أساسية منبع الأثر الفني، تر/ إسماعيل المصدق، ط1، ج1، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2003.
7. مارتن هيدغر، ما الفلسفة؟، تر/ محمود رجب، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1974.
8. مارتن هيدغر، نداء الحقيقة، تر/ عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1988.

ب-باللَغة الأجنبية:

1. Entretien avec le spiegel de martin heidegger,Seul un dieu peut encore nous sauver, t.r P. krajeweski, Paris , 1988
2. Heiddeger avec hannah arendt, letters et autres document (1925-1975) , t.r pscal david , Gallimard.

3. Martin Heidegger , Qu’appelle-t-on penser , Tr. Aloys becker, presses universitaires de France, 1973.
4. Martin heidegger ,lettre sur l’humanisme, aubier, paris,1964.
5. Martin Heidegger, Introduction à la metétaphysique, traduit par Gilbert kahn, Paris, 1958 .
6. Martin Heidegger, le principe de la raison, Gallimard, 1962.

2-قائمة المراجع:

أ-بالعربية:

1. إبراهيم أحمد، إشكالية الوجود والتقنية، ط1، الدار العربية للعلوم-ناشرون، بيروت، 2006.
2. إبراهيم أحمد، أنطولوجيا اللغة عند مارتن هيدغر، ط1، الدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر 2008.
3. إبراهيم زكريا، فلسفة الفن في الفكر المعاصر، مكتبة مصر، القاهرة، 1966.
4. أحسن حماد، الإنسان المغترب عند إيريك فروم، مكتبة دار الكلمة، القاهرة، 2005.
5. إدغار موران، أخلاقيات التعقيد، ضمن كتاب: القيم إلى أين، تر/ زهيدة درويش جبور إشراف جيروم بندي، بيت الحكمة، تونس، 2005.
6. إدغار موران، أخلاقيات المستقبل وعلاقتها بالسياسة، ضمن كتاب: القيم إلى أين، تر/ زهيدة درويش جبور، إشراف جيروم بندي، بيت الحكمة، تونس، 2005.
7. إدغار موران، إلى أين يسير العالم، تر/ أحمد العلمي، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط1 بيروت، 2007
8. إدموند هوسرل، أفكار ممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية، تر/ أبو يعرب المرزوقي، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، 2011.
9. إدموندهوسرل، فكرة الفينومينولوجيا، تر/ فتحي أنقزو، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 2007.
10. إسماعيل مهنانة، الوجود والحداثة هيدغر في مناظرة العقل الحديث، منشورات الاختلاف الجزائر، 2012.

11. أفلاطون، الجمهورية، تر/ فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1985.
12. آلان تورين، نقد الحداثة، تر/ أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1998.
13. أمل مبروك، فلسفة الموت، دار التنوير للطباعة والنشر، لبنان، 2011.
14. بدوي عبد الفتاح محمد، فلسفة العلوم للعلم و مستقبل الإنسان إلى أين؟، دار قباء الحديثة، القاهرة، 2007.
15. بيتر بوركر، الحداثة وما بعد الحداثة، تر. عبد الوهاب علوب، ط1، منشورات المجمع الثقافي أبو ظبي، 1995.
16. تد هوندرتش، دليل اكسفورد للفلسفة، تر/ نجيب الحصادي، ج1، ليبيا.
17. توماس آرفلين، الوجودية مقدمة قصيرة جدا، ط2، هنداوي للطباعة والتوزيع، القاهرة، 2014.
18. جان بودريار، المصطنع والاصطناع، تر/ جوزيف عبد الله، المنظمة العربية للترجمة، 2008.
19. جان بول سارتر، الوجودية مذهب إنساني، ط1، تر/عبد المنعم الحفني، مطبعة الدار المصرية القاهرة، 1946.
20. جان غرندوان، فلسفة الدين، تر/ عبد الله المتوكل، ط1، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع المغرب، 2017.
21. جمال محمد أحمد سليمان، إيمانويل كانط " أنطولوجيا الوجود"، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، 2009.
22. جورج زيناتي، الفلسفة في مسارها، ط2، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2013.
23. جورج قرم، المسألة الدينية في القرن الواحد والعشرين، تر/ خليل أحمد خليل، ط1، دار الفرابي بيروت، 2007.
24. جورج هانز غادامير، طرق هيدغر، تر/ حسن ناظم وعلي حاكم صالح، ط1، دار الكتاب الجديدة المتحدة، لبنان، 2007.
25. جون هيك، فلسفة الدين، تر/ طارق عسيلي، ط1، دار المعارف الحكيمة، بيروت، 2010.

26. جياني فاتيمو، نهاية الحداثة الفلسفات العدمية والتفسيرية في ثقافة ما بعد الحداثة، تر/ فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1987.

27. جيمس كولينز، الله في الفلسفة الحديثة، تر/ فؤاد كامل، ط1، آفاق للنشر والتوزيع، مصر 2019.

28. ديفيد رزينك، أخلاقيات العلم، تر/ عبد النور عبد المنعم، المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الأدب، الكويت، 2005.

29. ريجيس جوليفييه، المذاهب الوجودية من كيركغارد إلى جان بول سارتر، تر/ فؤاد كامل، ط1 دار الآداب، بيروت، 1988.

30. سعيد توفيق، الخبرة الجمالية دراسة في فلسفة الجمال الظاهرتية، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1992.

31. سعيد محمد الحفار، البيولوجيا ومصير الإنسان، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب الكويت، 1990.

32. سماح رافع محمد، الفينومينولوجيا عند هوسرل دراسة نقدية في التجديد الفلسفي المعاصر، ط1 دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد،1991.

33. صفاء عبد السلام جعفر، الوجود الحقيقي عند مارتن هيدغر، ط1، منشأة المعارف، الإسكندرية 2000.

34. عبد الرزاق الدواي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر هيدغر ليفي ستروس ميشال فوكو، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1993.

35. عبد الله العمر، ظاهرة العلم الحديث دراسة تحليلية وتاريخية، سلسلة عالم المعرفة المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1983.

36. علي الحبيب الفريوي، مارتن هيدغر "الفن والحقيقة" أوالإنهاء الفينومينولوجي للميتافيزيقا، ط1 دار الفرابي، مصر، 2008.

37. غيضان السيد علي، فلسفة الدين المصطلح من الإرهاصات إلى التكوين العلمي الراهن، ط1 المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ، بيروت، 2019.

38. فتحي المسكيني، الإيمان الحر أو ما بعد الملة مباحث في فلسفة الدين،ط1، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، بيروت، 2018.

39. فراس السواح، الله والكون والإنسان نظرات في تاريخ الأفكار الدينية، ط1، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، دمشق، 2016.
40. فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ وخاتم البشر، تر/حسين أحمد أمين، مركز الأهرام للترجمة والنشر، ط1، القاهرة، 1993.
41. فرانكلين باومر، الفكر الأوروبي الحديث الاتصال والتغير في الأفكار، تر/ أحمد حمدي محمود الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1987.
42. فريديريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، تر/ إمام عبد الفتاح إمام، ط1، المجلس الأعلى للثقافة 2002.
43. فيليب كابيل، الفلسفة والتيولوجيا في فكر مارتن هيدغر،تر/ فؤاد مليت، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، 2017.
44. محمد إبراهيم الفيومي، الوجودية فلسفة الوهم الإنساني، ط1، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة 1982.
45. محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر مارتن هيدغر، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت 2007.
46. محمد الشيكر، هيدغر وسؤال الحداثة، أفريقيا الشرق، المغرب، 2006.
47. محمد سعيد العشماوي، تاريخ الوجودية في الفكر البشري، الدار القومية للطباعة والنشر 2007.
48. محمد يوسف موسى، بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، مؤسسة هنداوي، مصر، 2017.
49. مصطفى النشار، فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية، الدار المصرية للطباعة والنشر، القاهرة، 2005.
50. مصطفى النشار، مدخل جديد إلى فلسفة الدين، ط2، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، 2015.
51. ميشال مسلان، علم الأديان مساهمة في التأسيس، تر/ عز الدين عناية، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2009.
52. نورة بوحناش، الأخلاق والرهانات الإنسانية، أفريقيا الشرق، المغرب، 2013.

53. هيجل، جدلية الدين والتنوير، تر/ أبو يعرب المرزوفي، ط1، هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة 2014.

54. هيرمان كان، العلم بعد مائتي عام الثورة العلمية خلال القرنين القادمين، تر/ شوقي جلال، عالم المعرفة، الكويت، 1978.

55. ولتر ستيت، الدين والعقل الحديث، تر/ إمام عبد الفتاح إمام، مدبولي، القاهرة، 1998.

ب–قائمة المراجع بالأجنبية:

1. Brain Davies, An introduction to the philosophy of religion.Oxford university,1993.
2. Friedrich nietzsche, le gai savoir, tradiuction d'henri albert , Gallimard, paris, 1977
3. Henri Birault, philosophie et théologie hiedegger et pascal, dirigé par Michel Haar,édition de l'herne 1983
4. JEAN GRIESH, Holderlin et le chemin vers le sacré ,dirigé par Michel Haar,édition de l'herne, 1983.

3–قائمة المعاجم والموسوعات:

أ–بالعربية:

1. إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1983.

2. ابن منظور، لسان العرب، دار المعارف، تونس، 2007

3. أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تر/ خليل أحمد خليل، ج2، عويدات للنشر، بيروت 2012.

4. جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد، دار الجنوب للنشر، فلسطين، 2004.

5. جميل صليبا، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والانجليزية واللاتينية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1981. .

6. محمد جواد مغنية، مذاهب فلسفية وقاموس مصطلحات، دار مكتبة الهلال، بيروت، 2002.
7. مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة، القاهرة للطباعة والنشر، 2007.
8. معن زيادة، الموسوعة الفلسفية العربية، ط1، معهد الإنماء العربي، 1988

ب-بالأجنبية:

1. Jaqueline russ , dictionnaire de philosophie, bordas ,paris, 1991, p98.

4-قائمة المجلات:

1. أيوب سعيدي، القلق من وجهة نظر مارتن هيدغر، مؤمنون بلا حدود، 2018.
2. حمادي أنوار، التقنية والدين أو في نهاية المقدس، مجلة ألباب، مؤمنون بلا حدود، العدد 11 2017.
3. حيدر العايب، الديني والاديني في فلسفة الغرب المعاصرة: مساومة مستحيلة، مؤمنون بلا حدود 2020.
4. صاند كولر، مدخل إلى فلسفة الدين، تر/ فتحي المسكيني، مؤمنون بلا حدود، مجلة ألباب العدد 3، 2017.
5. محمد سبيلا، مسألة الحداثة في فكر هيدغر بين تمجيد العالم الحديث ورثاءه، مجلة تبين العدد9، 2015.
6. ميرنا سامي، هيدغر والدين السفر في اللغة والسكن إلى جوار الإله، مجلة الإستغراب، العدد 5 2016.
7. هانز ألبرت، هيدغر والتحول التأويلي، تر/عبد السلام حيدر، مؤمنون بلا حدود، 2016.

4-الويبوغرافيا:

1. اسحاق ابراهيم، هيدغر والدين والأنطولوجيا https://postmodernisme.com.eg.
2. زهير خويلدي، الطريق القصير للوجود، الحوار المتمدن.https//m.ahewar.org.
3. عماد الحسناوي، صيغ الوجود عند مارتن هيدغر www.m.ahewar.org.



فهرس المصطلحات

فهرس المصطلحات:

بالعربية:	بالإنجليزية:
-أ-	
الأبد	Forever
الإبستمولوجيا	Epstemology
الإختفاء	Disappearance
الآخرة	Hereafter
الأخلاق	Ethics
الأزل	Enerity
الأزمة	The crisis
الاستطيقا	Aesthetics
الإغتراب	Alientation
الآلة	Mechanisme
الإله	God
الأنا	Ego
الأنطوتويولوجيا	Onthoteology
الأنطولوجيا	Ontology
الانعتاق	Emancipation
الإيمان الحر	Free fait
-ت -	
التأمل	Meditation

Blocking	التحجب
The change	التغير
Technology	التقنية
Enlightenment	التنوير
Theology	التيولوجيا
-ث-	
Persistence	الثبات
The reward	الثواب
-ج-	
Beauty	الجمال
The essence	الجوهر
-ح-	
Modenity	الحداثة
Intuition	الحدس
The movement	الحركة
Attendees	الحضور
Truth	الحقيقة
Life	الحياة
-خ-	
Salvation	الخلاص
-د-	
Religion	الدين
-ذ-	
Self	الذات

-ر-	
Spirit	الروح
-س-	
Living	السكن
Stillness	السكون
-ش-	
Poetry	الشعر
Thing	الشيء
-ع-	
Tamper	العبث
Nihilism	العدمية
The middle age	العصر الوسيط
Punishment	العقاب
Pur mind	العقل المحض
Secular	العلمانية
Artwork	العمل الفني
Holy return	عودة المقدس
-ف-	
Thought	الفكر
Meditation thought	الفكر التأملي
Philosophie of religion	فلسفة الدين
The art	الفن
Physics	الفيزيس
Phinomenology	الفينومينولوجيا
-ق-	

Intentionality	القصدية
Value	القيم
	-ك-
The object	الكائن
	-ل-
The languge	اللَغة
Logos	اللوغوس
	-م-
Postmodernism	ما بعد الحداثة
The essence	الماهية
Christianity	المسيحية
The absolute	المطلق
Contemporary	المعاصرة
The meaning	المعنى
Holy	المقدس
Logic	المنطق
The savior	المنقذ
Existing	الموجود
Metaphysics	الميتافيزيقا
	-ن-
Layout	النسق
Self	النفس
	-هـ-
Identity	الهوية


فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات:

ملخص الأطروحة

ملخص:

انصب اهتمام هيدغر مارتن على نقد مرتكزات المشروع الحداثي وتقويض أساسه الميتافيزيقي من أجل تشخيص الأزمة الروحية التي كابدها إنسان هذا العصر، وانطلاقا من هذه الرؤية استدعت الضرورة –وفق ما قرره هيدغر– التساؤل حول دور المقدس، هذا الأخير الذي لا يمكن طرحه بمعزل عن سؤال الوجود لأنَ فلسفة الوجود توحي بإمكانيات جديدة لفكرة الإله وربما كانت هذه الإمكانيات أكثر تطورا من مفهوم الألوهية التقليدي وبذلك يمكن الذهاب إلى أن كتابات هيدغر عن الوجود إنَما هي محاولة غير صريحة للبحث عن الإله وتعبير مقنع عن الإيمان بوجوده، وأن تعبيراته الغامضة الصعبة تخفي ورائها موقف إزاء الدين وأمثلة ذلك واضحة في حديثة عن التصميم فهو في الدين الطريق إلى تجنب المعصية ويعبر عن النفس اللَوامة أمَا عند هيدغر هو الطريق إلى الوجود الحقيقي، والموت في الدين حقيقة لا مفر منها وهو عند هيدغر إسراع لتحقيق الإمكانات والأبدية وانبثاقية للآنية في العالم.

بهذا المعنى يظهر جليا أن أسئلة الوجود هي أسئلة دينية كما أنً بحثه في خلاص الموجود "الإنسان" وكلامه عن القلق والموت تحيل إلى إيحاءات دينية يغلب عليها طابع لغوي لاهوتي، إذن فالدافع العميق المحرك له هو الدين وقد حاول من خلال جميع الأسئلة التي طرحها إلى التحرر من التيولوجيا بمعناها التقليدي التي نشأ عليها وقد أشار إلى ذلك غادامير قائلا "عبر السنين أصبح توجهه نحو اللاهوت بكلا طائفيته الكاثوليكية والبروتستانتية توجها نقديا، ولكن قد يسأل المرء أليس وجود نقد كهذا لعلم اللاهوت يبين أن الله سواء أكان ظاهرا أم مخفيا ليس كلمة جوفاء بالنسبة له.

انطلق هيدغر من نقده لمفهوم الإله المسيحي وفي الوقت ذاته دعا إلى ضرورة تجاوز فكرة الإله كما قدمته الميتافيزيقا الغربية، حيث أنَ ما ينكره على الإله المسيحي– الأفلاطوني هو كونه إلها أخلاقيا أي أنه وجد لغاية عملية هي التشريع للقيم الإنسانية وبالتالي يبقى وجوده مشروطا، وهذا حط من ماهية الإله، هذا ما أدى إلى سقوط قيمة الإله المسيحي، هذا الإله الذي كان في ما مضى رمز للقوة والجبروت أضحى مجموعة طقوس عملية لا تكاد تؤدى بصفة خالصة، إن هذا الاختزال للأوامر والنواهي الإلهية هو اختزال للإله في حد ذاته، بأن يكون مثله مثل أي حضور في الوجود يتوقف دوره عند تلك الشعائر وينتهي عندها في حين أن الماهية الحقيقية للإله تتكشف داخل أفق الوجود ولا تنحصر في إحدى تجلياته العملية، فأفق التفكير الهيدغيري في البحث عن الكينونة ينتهي إلى أنه لا يمكن التفكير في المقدس بمعزل عن الوجود، فكلاهما مرتبطان بالماهية الجوهرية للإنسان فمتى ما تحقق الوجود الأصيل استطعنا النفاذ لمعنى الحياة تحت تجلي المقدس فالمآلات الدينية لسؤال الوجود الذي جاهد في إثارته، ومحاولة الإجابة عليه ما هو في الحقيقة إلاَ من أجل فتح السبيل لعودة المقدس.

إنَ عودة المقدس عند هيدغر تُنتج إله يتميز عن صورته كما اختطتها الديانة المسيحية أي أرسومة الإله الخالق، لذلك يعتبر هيدغر تيولوجي من حيث المبدأ والمنتهى فقد انصبت فلسفته الأخيرة

على تهيؤ الفكر للتحرر مما رسخته النزعة الاسمية من أحكام حول الوجود والدين فقد نحت مهمة جديدة للإله يقول "إله واحد بإمكانه إنقاذنا وليس لنا إلاً الفكر والشعر لتهيئة ظهوره أو اختفاءه، ذلك أننا سنهلك إلى حد السقوط في غياب الإله، إذا فالنجاة لن تكون إلا بالتفكير والشعر ومقتضى هذا كالتالي: يذهب هيدغر إلى اعتبار اللغة جهاز تراسُلٍ بيننا وبين جوهر الإنسان وذلك من جهة فالتفكير هبة الوجود الذي يمكن أن ينقذ الآنية من الانزلاق في عصر نسيان الوجود والتفكير عنده هو الفعل المزدوج للوجود من جهة، والإنسان من جهة أخرى ويعبر الجانب الإنساني من التفكير عن تلق خالص فنحن لا نسعى إلى التفكير وإنّما يأتي التفكير إلينا فالتفكير تجربة أو اختبار لهبة الوجود وهو اختبار من الإله للوجود الإنساني وهذه العبارة سمعها غادامار في عام 1923 في حوار مع هيدغر عن التيولوجيا بوصفها مهمة للتفكير وتبين له أن الآنية المهمومة بأشكال الوجود هي البداية الصحيحة لتحقيق هذه المهمة فهي الموجود السائل عن معنى وجوده. إن الإله الهيدغري هو تجلي فكري ولغوي من خلال النظم الشعرية.

إذن، للمفكر والشاعر رسالتهما ذلك لأن لهما حساسية متميزة تجاه العصر وما أصابه من خطر مع حالة غياب السؤال/سؤال الملاذ أو الخلاص من قبضة التقنية فاللغة هي مأوى الوجود، فحقيقة الوجود حسب هيدغر تتكشف في فسحة اللغة سواء شعرًا كان أو فكرًا، وداخل هذا الأفق الشعري والفكري ترتسم معالم شعرية بين نمطين لإنتاج المعنى وتأسيس الحقيقة لذلك نستطيع بالتفكير وبالشعر أن نستعد لظهور الإله ونحن الآن نحيا عصر غياب القداسة وإذا أردنا استعادة الإلهي فما علينا إلاَ أن نفكر فيه وننظم فيه أشعارا وأن نستعد لانتظاره وأن نوقظ في أنفسنا الاستعداد لهذا الانتظار.

Abstract :

Heidegger Martin focused his attention on critiquing the foundations of the modernist project and undermining its metaphysical basis, in order to diagnose the spiritual crisis that the people of this age have endured, and based on this vision, it was necessary - according to Heidegger's decision - toponder about the role of the divine. This latter, which cannot be asked in isolation from the question of existence because the philosophy of existence suggests new possibilities for the idea of God, and perhaps these possibilities are more developed than the traditional concept of divinity, and so it can be said that Heidegger's writings on existence are an imprecise attempt to search for God and a convincing expression of belief in his existence, and that his ambiguous and difficult expressions hide the same old attitudes toward religion.

The examples of this are clear when speaking about death in religion. Death in religion is an inevitable reality, and for Heidegger it is an acceleration of realization of the potential, eternity and emanation of self in the world.

In this sense, it appears clearly that the questions of existence are religious questions. Moreover, his search for the salvation of the creature "human being" and his words about anxiety and death refer to religious connotations that are predominantly linguistic and theological.

Therefore, the deep motivation that is driving him is religion. Through all the questions he posed, he tried to liberate himself from the traditional theology that he grew up on. Gadamer referred to this, saying, "Over the years, his orientation towards theology in both his Catholic and Protestant denominationshas become a critical approach".But one might ask: Doesn't the existence of such a criticism of theology show that Godwhether visible or hidden, is not an empty word for him".

Heidegger started from his criticism of the concept of the Christian God and at the same time called for the need to go beyond the idea of God as presented by Western metaphysics, since what he denies about the Christian-Platonic God is that he is a moral deity, that is, that he exists for a practical purpose that is the legalization of human values and thus his existence remains conditional, and that is degrading to the essence of God, this is what led to the fall of the value of the Christian god.This deity that was in the past a symbol of strength and tyranny, became a set of practical rituals that arebarely performed**exclusively**.

This reduction of divine commands and prohibitions is a shorthand for God itself, to be as anyother presence in existence, its role stops at those rituals and ends with them.

Abstract………………………………………………………………………

While the true essence of God is revealedwithin the horizon of existence, and is not confined to one of its practical manifestations. So the horizon of heideggerianreflection in the search for being results in; that it is not possible to think about the sacred in isolation (away from, apart from) from existence, for both of them. They are linked to the essential essence of the human being, so when the authentic existence is achieved, we are able to access the meaning of life under the revelation of the sacred, and the religious implications to question the existence that he strove to raise, and the attempt to answer it, is in reality a way to facilitatebacking (return) the divine.
According to Heidegger, the return of the divineresults in a deity that is distinct from his image as envisioned (set by) the Christian religion, which is, of the Creator God paintings, and he also rejected the Worldly Christianity, which required the replacement of God by the people (Nazism) or in the liberal sense/value; Heidegger defines the last god as the other, exactly about the gods that were (**or: that existed?**), especially the Christian god.
The last god is what consumes the sacred space that the god of Christianity has been unable to exhaust it due to its excessive nihilism (non-existence), which is the meaning of “the death of God” for Nietzsche; this is what dragged the problem of nothingness (nonexistence) and the anxiety of Dasein about his existence.

Therefore, Heidegger is considered as atheologist in principle and utmost boundary**.** His last philosophy focused on preparing the mind for liberation from what was established by the nominalismwith judgments about existence and religion.
He carved out a new mission for God, saying: “One God can save us and we have nothing but thought and poetry to prepare for its appearance or disappearance, because we will perish to the point of falling in the absence of God. Therefore, salvation will only be through thinking and poetry, its concept is as follows: Heidegger assumes that language is a communication toolbetween us and the essence of the human being,and that is because this essence represents a rational being, that is to say, it is an assembly that is made up of a body, soul and mind.

Thinking is the gift of existence that can save the being from slipping into the era of forgetting existence, and we must feel gratitude for this gift, and thinking, according to him, is the double action of existence on the one hand and the human being on the other hand.
Moreover, the human side of thinking expresses a pure reception, as we do not seek to think, ratherthinking comes tous. Furthermore, thinking is an experiement

or atest of the gift of being, which is a test by God for human existence, and this expressionwas heard by Gadamerin 1923 in a discussion with Heidegger about theology that was described as **mission** to think, and it became clear to him that the beingthat is agonized with the forms of existence is theappropriate starting-point to achieve this task, which is, the being who asks about the meaning of his existence. The HeideggerGod is an intellectual and linguistic manifestation through composition of poetry.

Hence, the thinker and the poet have their message; this is because they have a distinct sensitivity toage,and the danger that has befallen them in the absence of the question / question of refuge or salvation from the grip of technology, for language is the abode of existence where man resides. So thinkers and poets are those who watch and guard this shelter, their guardianship and care are the complete achievement of the manifestation of existence, as through their saying they carry to the language that manifestation and keep it there. The very fact of existence according to Heidegger is revealed in the language space, whether poetry or thought.

Within this poetic and intellectual horizon there are poetic features that aspire to be a title on the passionate cohesion between thought and poetry, as well as a dialogue between two dimensions or two styles to produce meaning and establish the truth. So through thinking and poetry we can be prepared for the emersion (appearance) or the fading of God (disappearance), and we are now living in the era of the absence of holiness and if we want to restore God, we need to think about it and compose (organize) poems about it and be preparedto wait for it and to awaken in ourselves the readiness for this waiting.

Résumé:

Heidegger Martin a concentré son attention sur la critique des fondements du projet moderniste et l'affaiblissement de sa base métaphysique, afin de diagnostiquer la crise spirituelle que les gens de cet âge ont endurée, et sur la base de cette vision, il était nécessaire - selon la décision de Heidegger –de réfléchir sur le rôle de dieu. Cette dernière, qui ne peut être posée isolément de la question de l'existence parce que la philosophie de l'existence suggère de nouvelles possibilités pour l'idée de Dieu, et peut-être que ces possibilités sont plus développées que le concept traditionnel de la divinité, et ainsi on peut dire queles écritsde Heidegger sur l'existence sont une tentative imprécise de recherche de Dieu et une expression convaincante de la croyance en son existence, et que ses expressions ambiguës et difficiles cachent les mêmes vieilles attitudes envers la religion.

Les exemples de ceci, sont clairs quand on parle de la mort dans la religion. La mort dans la religion est une réalité inévitable, et pour Heidegger c'est une accélération de la réalisation du potentiel, de l'éternité et de l'émanation de soi dans le monde

En ce sens, il apparaît clairement que les questions d'existence sont des questions religieuses. De plus, sa recherche de la rédemption de la créature « êtrehumain » et ses propos sur l'angoisse et la mort font des références à des connotations religieuses qui sont principalement linguistiques et théologiques.

Par conséquent, la motivation profonde qui le motive est la religion. À travers toutes les questions qu'il a posé, il a essayé de se libérer de la théologie traditionnelle dans laquelle il a grandi. Gadamer a fait référence à cela, en disant: "Au fil des ans, son orientation vers la théologie dans ses dénominations catholiques et protestantes est devenue une approche critique". Mais on pourrait se demander: l'existence d'une telle critique de la théologie ne montre-t-elle pas que Dieu, visible ou caché, n'est pas pour lui un vain mot ».

Heidegger est parti de sa critique du concept de Dieu chrétien et a appeléen même temps à la nécessité d'aller au-delà de l'idée de Dieu telle que présentée par la métaphysique occidentale, car ce qu'il nie à propos du Dieu chrétien-platonicien, c'est qu'il est une déité morale, qui existe dans un but pratique qui est la légalisation des valeurs humaines et donc son existence reste conditionnelle, ce qui est dégradant pour l'essence de Dieu, et c'est ce qui a conduit à la chute de la valeur du dieu chrétien. Cette divinité qui était autrefois un symbole de force et de tyrannie, est devenue un ensemble de rituels pratiques qui sont à peine exécutés purement.

Cette réduction des commandements et interdictions divins est un raccourci pour Dieu lui-même, pour être comme toute autre présence dans l'existence, son rôle s'arrête à ces rituels et se termine avec eux.

Alors que la véritable essence de Dieu est révélée dans l'horizon de l'existence, et ne se limite pas à l'une de ses manifestations pratiques. Donc l'horizon de la réflexion heideggérienne dans la recherche de l'être aboutit; qu'il n'est pas possible de penser au sacré isolément (loin de, en dehors de) de l'existence, l'un comme l'autre, sont liés à l'essence essentielle de l'être humain, donc lorsque l'existence authentique est réalisée, nous pouvons accéder au sens de la vie sous la révélation du sacré, et aux implications religieuses pour remettre en question l'existence qu'il s'est efforcé d'élever, et la tentative d'y répondre, est en réalité un moyen de faciliter le retour du divin.

Selon Heidegger, le retour du divin aboutit à une divinité qui est distincte de son image telle qu'envisagée (définie par) la religion chrétienne, qui est, des peintures du Dieu créateur, et il a également rejeté le christianisme mondain, qui exigeait le remplacement de Dieu par le peuple (nazisme) ou au sens libéral/valeur; Heidegger définit le dernier dieu comme l'autre, exactement autour des dieux qui étaient (ou: qui existaient?), En particulier le dieu chrétien.Le dernier dieu est ce qui consume l'espace sacré que le dieu du christianisme n'a pas pu l'épuiser en raison de son nihilisme excessif (l'inexistence), qui est le sens de «la mort de Dieu» pour Nietzsche; c'est ce qui a traîné le problème du néant (l'inexistence) et l'inquiétude de Dasein sur son existence.

Par conséquent, Heidegger est considéré comme un théologien en principe et à la limite extrême. Sa dernière philosophie se concentrait sur la préparation de l'esprit à la libération de ce qui était établi par le nominalisme avec des jugements sur l'existence et la religion.

Il s'est taillé une nouvelle mission pour Dieu, en disant: «Un seul Dieu peut nous sauver et nous n'avons que de la pensée et de la poésie pour préparer son apparition ou sa disparition, car nous périrons au point de tomber en l'absence de Dieu. Par conséquent, la rédemption ne se fera que par la pensée et la poésie, son concept est le suivant: Heidegger suppose que la langue est un outil de communication entre nous et l'essence de l'être humain, et c'est parce que cette essence représente un être rationnel, c'est-à-dire , c'est une assemblée composée d'un corps, d'une âme et d'un esprit.

La pensée est le don de l'existence qui peut sauver l'être de glisser dans l'ère de l'oubli de l'existence, et il faut ressentir de la gratitude pour ce don, et la pensée, selon lui, est l'actiondouble de l'existence d'une part et de l'être humain d'autre part.

De plus, le côté humain de la pensée exprime une réception pure, car nous ne cherchons pas à penser, mais plutôt la pensée nous vient. En outre, la pensée est

une expérience ou un test du don de l'être, qui est un test par Dieu pour l'existence humaine, et cette expression a été entendue par Gadamer en 1923 lors d'une discussion avec Heidegger sur la théologie qui a été décrite comme mission de penser, et il est devenu clair pour lui que l'être qui est agonisé par les formes d'existence est le point de départ approprié pour accomplir cette tâche, qui est l'être qui s'interroge sur le sens de son existence. Le Dieu Heideggérien est une manifestation intellectuelle et linguistique à travers la composition de la poésie.
Par conséquent, le penseur et le poète ont leur message; c'est parce qu'ils ont une sensibilité distincte à l'âge et au danger qui les a courus en l'absence de la question / question de refuge ou de **rédemption** de l'emprise de la technologie, car la langue est la demeure de l'existence où l'homme réside. Ainsi, les penseurs et les poètes sont ceux qui veillent et gardent cet abri, leur tutelle et leur soin sont l'accomplissement complet de la manifestation de l'existence, car à travers leur **dicton** ils portent une manifestation à la langue cette manifestation et la gardent. Le fait même de l'existence selon Heidegger se révèle dans l'espace de langue, que ce soit de la poésie ou de la pensée.

Dans cet horizon poétique et intellectuel, il y a des traits poétiques qui aspirent à être un titre sur la cohésion passionnée entre la pensée et la poésie, ainsi qu'un dialogue entre deux dimensions ou deux styles pour produire du sens et établir la vérité. Ainsi, à travers la pensée et la poésie, nous pouvons être préparés à l'émersion (apparition) ou à la disparition de Dieu, et nous vivons maintenant à l'ère de l'absence de sainteté et si nous voulons restaurer Dieu, nous devonspenser à ce sujet et d’en composez des poèmes et être prêt à l'attendre et à éveiller en nous la préparation à cette attente.